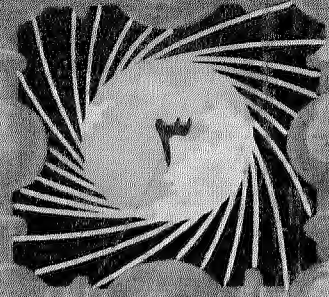


أعلام العرب



جابر بن حيان

بقتله
الدكتور زكي نجيب محمود



مكتبة الإسكندرية
مكتبة الإسكندرية
مكتبة الإسكندرية

اهداءات ٢٠٠١

أميمة محمود الشربيني

الإسكندرية

أعلام العرب

٣

جابر بن حيان

بفناء
الدكتور زكي نجيب محمود

الجمهورية العربية المتحدة
وزارة الثقافة والإرشاد القومي
الإدارة العامة للثقافة

الناشر

مكتبة مصر
٢ شارع كامل صدقي "العجالة"

تليفون ٨٩٢٠ • - ٧٥١٤٧

مقدمة

كنت أحاضر طلابي في الجامعة ذات يوم ، وكان موضوع المحاضرة متصلا بمنهج البحث العلمي ؛ وكانت المادة التي أعرضها في المحاضرة مستمدة من علماء الغرب وفلاسفته ، ذلك لأن العلوم الطبيعية حديثة النشأة ، لم تكد تولد قبل عصر النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر ، ولم نذكر العلوم الرياضية لأنها أقدم نشأة وأسبق تطورا من العلوم الطبيعية ؛ وأما قبل ذلك فقد كانت مختلطة بأصول فلسفية ، معتمدة في أغلب الأحيان على تأمل نظري أكثر مما تعتمد على مشاهدة متعقبة وتجريب دقيق صارم ؛ ولما كانت الحضارة الانسانية منذ النهضة الأوروبية قد اتخذت الغرب - أوروبا وحدها أولا ، ثم أوروبا وأمريكا معا بعد ذلك - مقرا لها في طريقها الطويل الذي أخذت تنتقل خلاله من موطن الى موطن ، فقد بات الغرب - ابان الثلاثة القرون الأخيرة - هو مركز العلم ، فلا مندوحة لمن يريد التحدث عن أصول العلم وفلسفته ومنهجه ، عن الرجوع اليه ليستقي منه مادة حديثة .

غير أنني ما كدت أفرغ من محاضرتي تلك عن فلسفة العلوم الطبيعية ومناهجها ، حتى سألتني طالب ، وكانت في سؤاله رغبة العاتب : لماذا لم تجعل من أمثلتك المعروضة مثالا من علماء

العرب ؟ ألم يكن للعرب علم يترجّع اليه ويستفاد من مناهجه ؟ ... وبرغم يقينى من أن العلم قد انتقل اليوم نقلة فسيحة بعدت به عما كان عاياه فى العصور الوسطى - فى الشرق وفى الغرب على السواء - وأن اختلاف علم اليوم عن علم الأمس لا يقتصر على مقدار الحقائق المحصّلة وحدها ، بل أن اختلافهما قد جاوز الكم الى الكيف ، فالأساس نفسه قد تغير ، وتغير معه اللون الغالب كله ؛ أقول انه برغم يقينى من ذلك ، الا أنتى أحسست بشئ من الحق فى اعتراض الطالب ؛ لأنه مهما بعثت مسافة الخلف بين اليوم والأمس ، فما كان علم اليوم لتقوم له قائمة لولا علم الأمس ؛ واذن فلا شك أن واجبنا العلمى يقتضيه : أن ننظر فيما كان ، لنقدره قدره أولا ، ولنزداد به فهما لما هو كائن ثانيا ؛ واذا كان هذا هو ما يقتضيه الواجب العلمى على اطلاقه ، فان هذا الواجب تجاه علمائنا العرب الأولين ليزداد إلحاحا علينا بأن ينهض منا من يؤديه .

وصحّت منى العزيمة منذ ذلك الحين أن ألبى رغبة الطالب لأنها فى الحقيقة رغبة وطن ناهض أراد أن يجمع فى نهضته النظرة الى أمام واللفتة الى وراء ، حتى يجمىء طريق السير موصول الحلقات مرتبط المراحل ؛ وبدأت بامام العلوم الطبيعية عند العرب ، ألا وهو جابر بن حيان .

لكنى ما كدت أبدأ العمل حتى أخذت الصعاب تزدد أمام عيني ازديادا سداً على الطريق مرارا ، فكم من مرة وهنت العزيمة يأسا ، وكم من مرة ملأت نفسى بالعزيمة من جديد ؛

وأصعب تلك الصعاب هو أن ليس بين أيدينا هنا الا عدد قليل من مؤلفات ابن حيان التي يعدّونها بالمئات ، وأما بقيتها فهي لا تزال في صورها المخطوطة مبعثرة في مكتبات أوروبا ؛ ولو أراد الباحث أن يوفى موضوعه حق البحث الصحيح ، لالتزم أن يطلع على النصوص الأولية جميعا قبل أن يخطئ من بحثه سطرًا واحدًا ؛ فما بالك وابن حيان يُحذّر قارئه في مواضع كثيرة من رسائله ألايهم أحد بدراسته الا اذا جمع مؤلفاته كلها ، حتى لتراه يتهم أحيانا على من يكتفى ببضعة من كتبه ليستدل منها مذهبه كاملا ؛ فالجزء - كما يقول - لا يسوغ الحكم على الكل ؛ وأحسب أن لو بُعث ابن حيان اليوم ليلقى نظرة على كتابي هذا عنه ، لألقاه مزورًا مُغضبًا ، لأنها دراسة لم توف الشرط الجوهرى في بحث علمى ، واستغنت بالقليل عن الكثير .

لكن شفيعنا عند ابن حيان لو ألقى الينا بهذا اللوم ، هو :
 أولا - أنه هو نفسه كثيرا جدا ما أنبأنا في رسائله أن طريقته في التأليف هي أن يعيد في كل كتاب ما قد أورده في سائر كتبه ، ولكنها إعادة بصورة جديدة ؛ فكأنما الكتب يوضح بعضها بعضا ، ولا يضيف بعضها الى بعض ؛ فاذا كنا قد اكتفينا بما بين أيدينا من مؤلفاته - ومنها ما يقال عنه انه أهم كتبه جميعا ، وهو كتاب الخواص الكبير - فلم يفتنا شيء من مذهبه ، وان فاتتنا ألوان أخرى من التعبير كان يمكن لهذا المذهب نفسه ان يصوّر بها ؛ وثانيا - لو أننا انتظرنا لا نكتب عنه الا بعد أن

تتكامل لنا مؤلفاته كلها ، فالأرجح جدا أن يظل مهملًا أمدا طويلا من الزمن ، لا نعرف عنه الا اسمه ، فينهض من طلابنا من يسأل : لماذا لم تحدثونا عن علمائنا العرب بمثل ما تحدثون به عن علماء الغرب ؟ .

وأيا ما كانت الأسباب التي تشفع لى أو لا تشفع لى هذا الصنيع ، فهأنذا قد صنعت ما صنعت ، متقدما به الى كل قارئ يود أن يذوق بطرف اللسان حسوة من عالم عربى أصبح اسمه فى تاريخ العلم مرتبطا بعلم الكيمياء ارتباطا شديدا ، لا فى الشرق العربى وحده ، بل وفى أوروبا كذلك ، التى لم تكد تعرف جامعاتها مراجع تدرّس فى علم الكيمياء حتى القرن الخامس عشر الا كتب جابر بن حيان .

كان جابر - شأنه فى ذلك شأن رجال العصور الوسطى جميعا ، يستمد أصوله الفكرية من تراث اليونان ، ثم يبنى عليها ما شاءت له قدرته أن يبنى من علم جديد ، ومن التراث الفلسفى اليونانى أخذ جابر فكرة الطبائع الأربع الأولية التى منها نشأت الكائنات جميعا ، وهى : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ؛ ولو قلنا ذلك بلغة اليوم لقلنا انها الحرارة بدرجاتها المختلفة والصلابة بدرجاتها المختلفة ؛ وإذا كانت الحرارة فى جوهرها حركة ، وإذا كانت الصلابة فى جوهرها تقاربا فى ذرات الجسم الصلب ، فالأصول الأولية - بلغة اليوم - هى حركة الذرات ، التى ان ازدادت سرعة كانت حرارة ، وان قلت سرعة كانت برودة ، وان تزاوجت كانت صلابة ، وان تباعدت كانت

ليوننة — ومهما يكن من أمر ، فقد أخذ جابر " عن التراث اليونانى هذه الطبائع الأولية الأربع ، وجعلها أصلا للكائنات جميعا .

هذه الطبائع الأربع الأولية تجتمع اثنتين اثنتين فتكوّن أجساما أربعة : فالحرارة واليبوسة معا يكونان النار ، والحرارة والرطوبة معا يكونان الهواء ، والبرودة واليبوسة معا يكونان الأرض ، والبرودة والرطوبة معا يكونان الماء ، وليس في الطبيعة كائن يخلو تركيبه من أن يكون واحدا من هذه الأجسام ، أو مزيجا مركبا منها ، لا فرق في ذلك بين جساد ونبات وحيوان الا في نوع المركب ودرجة التركيب .

وإذا كانت أصول الأشياء مشتركة بينها جميعا ، جاز أن نحول بعضها الى بعض ، لا نحتاج في ذلك الا الى دراسة الجسم الذى نريد تحويله والجسم الذى نريد الحصول عليه ، لنرى فيم يتفقان وفيهم يختلفان ، فنضيف الناقص ونحذف الزائد حتى نحصل على ما نريد الحصول عليه .

ولعل أهم ما شغل جابراً من ذلك هو تحويل المعادن بعضها الى بعض ، ونظريته في ذلك مؤداها أن للمعادن مقومين أساسيين هما : الكبريت والزنبق — وهذان بدورهما قد تكونا في جوف الأرض على مر الزمن الطويل من العناصر الأساسية : النار والهواء الخ ... وما من معدن بعد ذلك الا وهو تركيب من زنبق وكبريت بنسب مختلفة ، وعمل الكيمويّ في تحويل المعادن هو نفسه عمل الطبيعة في تكوينها ، لولا أن الطبيعة قد

استغرقت آمادا طوالا في تكوين ما كوته من ذهب وفضة ونحاس وغيرها ، على حين يستطيع العالم بتجاربه أن يختصر الزمن الى برهة وجيزة — وكيمياء جابر هي تفصيل القول في هذه التجارب .

لكن جابرا لم يكن كيمويا وكفى ، بل كان كذلك فيلسوفا ، يتصور الأمور كما يتصورها الفلاسفة من حيث محاولتهم أن يجمعوا أشتات الكون في بنية واحدة ، يبحثون لها عن مبدأ أول ثم يفرعون منه الفروع ، وهكذا فعل جابر ؛ فله محاولة من هذا القبيل يدعمها بجدل فلسفي من الطراز الأول .

وقد قسمت هذا الكتاب تسعة فصول لأصور بها جابرا من شتى نواحيه ، تصويرا تعتمد فيه الأجزاء بعضها على بعض ؛ فحاولت في الفصل الأول أن أعرف شيئا عن شخصه متى عاش وعن تأثر وأي كتب ألّف ؟ وفي الفصل الثاني والفصل الثالث معا ألقيت الضوء على منهجه العلمي ، حتى تسهل المقارنة بعد ذلك بينه وبين فلاسفة المناهج العلمية الذين ألفنا دراستهم في هذا الباب ؛ وفي الفصل الرابع تحدثت عن فلسفته اللغوية لأهميتها الشديدة بالنسبة الى نظرياته الكيموية ؛ وذلك لأن الرأي عند ابن حيان هو أن الاسم دالٌّ على طبيعة مسماه ، فالعلاقة وثيقة بين اللغة من جهة والطبيعة من جهة أخرى ، فلا مندوحة لمن أراد تصريف الأشياء الطبيعية عن معرفة الأسماء والعبارات التي جاءت لتدل على تلك الأشياء ، وهي لم تجيء

جزافا ، بل جاءت من املاء العقل الذى اهتدى بطبيعة المسمى قبل أن يضع له اسما يدل عليه ؛ فاذا ما فرغنا من فلسفته اللغوية ، خرجنا الى حيث الكون الخارجى وقد جعلنا الفصل الخامس مجالا لذكر فلسفة جابر الكونية ، وألحقناه بالفصل السادس عن البروج والكواكب التى - فضلا عن كونها جزءا من الكون واجب الدراسة لذاته - لكنها أيضا ضرورية لدراسة طبائع الأشياء نفسها ، ما دامت البروج والكواكب تحدد الزمن ، والزمن أمر حيوى فى تكوين أى شىء مهما كانت طبيعته ؛ وهنا نجد الطريق قد مهّد تمهيدا صالحا لنبدأ الحديث فى أخص خصائص جابر بن حيان ، ألا وهو علم الكيمياء عنده ، وقد تحدثنا عنه فى الفصل السابع ؛ وأردفناه بفصل يصور جابرا الفيلسوف ، ثم ختمنا الكتاب بفصل تاسع وأخير يبين كيف لم يسئل هذا العالم من شطحات الخيال .

وانه لواجب علينا فى هذا المقام أن نحى ذكرى « پول كراوس » الذى لولا ما قدّم إلينا من مخطوطات لجابر ، جمعها من مختلف المكتبات فى أوروبا ، ونشرها فى كتاب « مختار رسائل جابر بن حيان » ، وذلك بالاضافة الى مجلدين ألفهما فى جابر بن حيان ، تحدث فيهما حديثا مستقيضا عن كتبه ومذهبه ، أقول انه لولا هذه الآثار العلمية الجليلة التى تركها « كراوس » ، لكانت الكتابة عن ابن حيان - بالنسبة لى على الأقل - ضربة من المحال ؛ فقد اعتمدت كل الاعتماد على مجموعة المختارات التى

نشرها من رسائل جابر ، بالإضافة الى ما هو موجود من رسائله
في دار الكتب بالقاهرة مما لم ينشره « كراوس » - وهو قليل .
فلمست أطمع في أن يتعدّ كتابي هذا عن جابر بن حيان
أكثر من محاولة متواضعة لالقاء يسير من الضوء على حقيقته ،
وهي - فيما أعلم - أول محاولة من نوعها لمؤلف عربي .

زكى نجيب محمود

الجزيرة في ٢٤ يناير ١٩٦١

مَنْ هُوَ الرَّحْبِلُ

(١) شَيْءٌ عَنْ حَيَاتِهِ :

ها هو ذا عَلَمٌ "من أعلام الفكر الاسلامي ، كنا نتوقع أن نجد عنه الرواية المستفيضة والخبر اليقين ، لكننا لا نصادف في ذلك الا أقوالا متعارضة ، قد بلغ فيها اختلاف الرأي حدا ينكر معه المنكرون أن رجلا كهذا قد شهدته التاريخ : وهي قصة تتكرر مع كثيرين من نوابغ الفكر ، كأنما الانسانية تستكثر على نفسها أن ينبغ من أبنائها أحد يجاوز نبوغه هذا حدا معلوما ، فان جاوزه قال عنه الخَلَفُ انه اسطورة لفقها الخيال ؛ فهو ميروس قد وجد - وما يزال يجد - من أنكر وجوده ؛ وشيكسبير قد وجد - وما يزال يجد - من أنكر وجوده ؛ وامرؤ القيس قد وجد من تشكك في وجوده ؛ وما هو ذا صاحبنا جابر بن حيان : « تقول عنه جماعة من أهل العلم وأكابر الوراقين انه لا أصل له ولا حقيقة » . وقال بعضهم انه حتى ن كانت له حقيقة تاريخية فهو لم يَصِفْ هذه الكتب الكثيرة التي قيل انه مصَنَّفها ، واستثنوا كتابا واحدا من كتبه نسبوه اليه ، هو « كتاب الرحمة » ؛ وأما بقية مصنفاته فقد صنفها غيره ثم نحلوه اياها - هذه رواية يرويها صاحب « الفهرست » ^(١)

(١) الفهرست لابن النديم ، نشر المكتبة الشجارية (١٣٤٨ هـ) ، ص ٤٩٩ .

ثم يعقّب عليها قائلاً : « ان رجلاً فاضلاً يجلس ويتعب ، فيصنف كتاباً يحتوى على ألفى ورقة ، يتعب قريحته وفكره باخراجه ، ويتعب يده وجسمه بنسخه ، ثم ينحله لغيره — اما موجوداً أو معدوماً — ضرب من الجهل ؛ وان ذلك لا يستمر على أحد ، ولا يدخل تحته من تحلى ساعة واحدة بالعلم ، وأى فائدة في هذا ، وأى عائدة؟ » ^(١) ولا يتردد ابن النديم في رفض هذه الدعوى ، معترفاً للرجل بأقل ما ينبغي الاعتراف به ، وهو وجوده ، قائلاً ان أمره أظهر وأشهر من أن يخفى ، وتصنيفاته أعظم وأكثر من أن ينكر وجود صاحبها ؛ وكذلك أيضاً فعل « كارا دى قو » عند ذكره للرواية نفسها التى تزعم عن جابر انه أسطورى لا حقيقة له فى التاريخ ، اذ قال : « انها رواية نرفضها بغير تردد » ^(٢) .

ولا نكاد نقرر للرجل وجوده حتى نصطدم باختلاف آخر يسير حول اسمه ، فهو آناً : « أبو عبد الله جابر بن حيان » ^(٣) وهو آناً آخر : « أبو موسى جابر بن حيان » ^(٤) . وقد يكون مصدر الاختلاف فى أن له ولدين بهذين الاسمين ^(٥) ويقال انه سمي « جابراً » لأنه هو الذى « جبر » العلم — أى أعاد تنظيمه .

-
- (١) المرجع المذكور ، الصفحة نفسها .
 - (٢) دائرة المعارف الاسلامية ، مادة « جابر بن حيان » .
 - (٣) فهرست ابن النديم ، ص ٤٩٨ .
 - (٤) دائرة المعارف الاسلامية ، مادة « جابر بن حيان » .
 - (٥) اسماعيل مظهر ، تاريخ الفكر العربى .

وكذلك كان مسقط رأسه وتاريخ مولده موضع اختلاف ؛
 « فهناك ما يسوغ لنا الظن بأنه فارسي » ولد في طوس من بلاد
 خراسان ^(١) - وهي مسقط رأس الفردوسي الشاعر الفارسي
 - لكن رواية أخرى تقول : انه من طرسوس ، ورواية ثالثة
 تجعله صابثا من حران ^(٢) ورواية رابعة يرويها « ليو الافريقي »
 الذي أرتخ سنة ١٥٢٦ ميلادية لرجال الكيمياء في افريقيا فيقول :
 ان كبيرهم هو : « جابر » الذي هو يوناني اعتنق الاسلام
 وكانت حياته بعد زمن نبي الاسلام بقرن من الزمان ؛ وكذلك
 يرد اسم « جابر » مرة واحدة عند « ألبرت الكبير » منسوباً
 الى مدينة اشبيلية ، لكن جابرا المقصود هنا هو بغير شك جابر
 ابن الأفلح الذي عاش في اشبيلية خلال القرن الحادى عشر
 الميلادى وألّف في علم الفلك ^(٣) .

أما صفة « الكوفي » الذى يئُت بها في روايات كثيرة ^(٤)
 فليست تدل على مكان مولده ، ولكنها ترجع الى مقامه فيها
 زمنا - وعلى كل حال فليس الأمر مقطوعا فيه برأى - فيقول

(١) Homyard, E. J., Chemistry to the Time of Dalton. ص ١٥ :
 « وفي الفهرست لابن النديم ص ٥٠٠ : « وقد قيل ان أصله من خراسان ،
 والرازي يقول في كتبه المؤلفة في الصنعة (اى الكيمياء) : « قال استاذنا ابو موسى
 جابر بن حيان ، » .

(٢) D'Herbelot, Bibliotheque Orientale. ص ٣٦٠ - نقلا عن
 اسماعيل مظهر في كتابه : « تاريخ الفكر العربى » .

(٣) دائرة المعارف البريطانية ، مادة Guber

(٤) فهرست ابن النديم ، ص ٤٩٨ ؛ وأخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى ،
 ص ١١١ (طبعة الخانجى ١٣٢٦ هـ) .

ابن النديم : « وزعموا (أى الشيعة) أنه كان من أهل الكوفة ... وحدثني بعض الثقات ممن تعاطى الصنعة (أى الكيمياء) أنه كان ينزل في شارع باب الشام في درب يعرف بدرب الذهب (وذلك في الكوفة) وقال لى هذا الرجل ان جابرا كان أكثر مقامه بالكوفة ... لصحة هوائها »^(١) . وتمضى الرواية فتقول انه قد حدث بعد وفاة جابر أن هُدمت الدُور في الحى الذى كان يسكنه ، فكشِفَت الأتقاض عن الموضع الذى كان فيه منزله ، ووجد معمله ، كما وجد هاون من الذهب يزن مائتى رطل ، وتقول الرواية ان هذا حدث في أيام عز الدولة ابن معز الدولة ، والظاهر أن ماقد دعا جابرا الى الإقامة في الكوفة زمننا ، هو فراره من خطر كان محدقا به في عهد هارون الرشيد ، والقصة — كما يرويها الجلدكى^(٢) — هى أنه : « قد أفضى بأسرار صناعته الى هارون الرشيد والى يحيى البرمكى وابنيه : الفضل وجعفر ، حتى لقد كان ذلك سببا في غناهم وثروتهم ؛ فلما ساورت الرشيد الشكوك في البرامكة ، وعرف أن غرضهم هو نقل الخلافة الى العلويين ، ، مستعينين على ذلك بمالهم وجاههم ، قتلهم عن آخرهم ، فاضطر جابر بن حيان أن يهرب الى الكوفة خوفا على حياته ، حيث ظل مختبئا حتى أيام المأمون ، فظهر بعد احتجابه » .

(١) الفهرست ، ص ٤٩٩ .

(٢) بهاية الطلب .

وها هنا تنهض أمامنا نقطة أخرى من نقط الاختلاف عن حياة جابر ، وهى تاريخ مولده ؛ فعلاقته بالبرامكة - فى عهد هارون الرشيد - يكاد يكون عليها اجماع ، فاذا ذكرنا أن البرامكة قد لبشوا ينتمعون بثقة هارون الرشيد سبعة عشر عاما ، منذ ولايته سنة ٧٨٦ م حتى سنة ٨٠٣ - قبل موته بستة أعوام - تبين لنا خطأ التاريخ الذى ذكره حاجى خليفة فى « كشف الظنون » من أنه قد توفى سنة ١٦٠ هـ (أى ما بين سنتى ٧٧٦ و ٧٧٧ م) فلو فرضنا أن ولاية هارون الرشيد قد أدركت جابرا فى صدر رجولته ، كانت ولادته حوالى ٧٥٠ م أو قبل ذلك ؛ واذن فيمكن القول على وجه يقرب من اليقين أنه عاش خلال النصف الثانى من القرن الثامن الميلادى والجزء الأول من القرن التاسع ؛ وعن ذلك يقول هولميارد^(١) الذى عنى بدراسته : ان حياته امتدت خلال الشطر الأكبر من القرن الثامن .

وكما اختلف الناس فى حقيقته التاريخية ، واختلفوا فى مولده مكانا وزمانا ، واختلفوا فى اسمه ، فكذلك اختلفوا فى أمره والى أى فئة أو مذهب ينتمى : « فقالت الشيعة انه من كبارهم ... وزعم قوم من الفلاسفة أنه كان منهم ، وله فى المنطق والفلسفة مصنفات ؛ وزعم أهل صناعة الذهب والفضة أن الرياسة انتهت اليه فى عصره ، وأن أمره كان مكتوما »^(٢)

Holmyard, E. J., Chemistry to the Time of Dalton, (١)

(٢) الفهرست لابن النديم ، ص ٤٩٩ .

وحقيقة الأمر — كما سنرى في غضون هذا الكتاب — أنه كان الثلاثة معا : فهو من الشيعة سياسة ، وهو من الفلاسفة جدلا ، وهو من الكيمويين علما ؛ ثم هو فوق هذا وهذا وذلك صوفي ، حتى لقد لصقت صفة الصوفية باسمه كأنما هي جزء منه ، فيدعى حيثما ورد ذكره جابراً بن حيان الصوفي .

وان جابرا ليتصل ذكره برجلين هما : خالد بن يزيد بن معاوية (توفي ٧٠٤ م) — وجعفر الصادق (٧٠٠ — ٧٦٥ م تقريبا) .

أما أولهما : « فهو أول من تكلم في علم الكيمياء ووضع فيها الكتب ... ونظر في كتب الفلاسفة من أهل الاسلام »^(١) وقد أخذ جابر عن خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان العلم^(٢) ، وان تكن شهرة جابر فيما بعد قد ألفت ظلا كثيفا على أستاذة .

ويروى ابن النديم عن خالد بن أبي سفيان أنه لم يكن هو الذي ترك الخلافة ، ولكن الخلافة هي التي صرفت عنه واختزلت دونه ؛ فقد جاء في الفهرست عن خالد أنه : « أول من ترجم له كتب الطب والنجوم وكتب الكيمياء ، وكان جوادا ، يقال انه قيل له : لقد فعلت أكثر شغلك في طلب الصنعة (الكيمياء) ؛ فقال خالد : ما أطلب بذلك الا أن أغنى .

(١) كشف الظنون ، لحاجي خليفة ص ٣٤٤ .

(٢) بمقارنة التواريخ التي ذكرناها ، نرى أن جابرا أخذ العلم عن خالد في كتبه -

لا باللقاء المباشر ، لان وفاة خالد سبقت ولادة جابر .

أصحابي واخواني ؛ اني طمعت في الخلافة فاخترتْ دُوني ، فلم أجد منها عوضا الا أن أبلغ آخر هذه الصناعة (الكيمياء) ، فلا أخرج أحدا عرفني يوما أو عرفته الى أن يقف بسبب سلطان رغبة أو رهبة ؛ ويقال — والله أعلم — أنه صح له عمل الصناعة ، وله في ذلك عدة كتب ورسائل ... » ^(١) .

وأما « جعفر » الذي كثيرا ما يرد اسمه في كتابات جابر مشارفاً اليه بقوله : « سيدي » ، فهناك من يزعم أنه جعفر بن يحيى البرمكي ، لكن الشيعة ^(٢) تقول — وهو القول الراجح الصدق — انه انما عني به جعفر الصادق ؛ وتقول انه مرجح الصدق لأن جابرا شيعي ، فلا غرابة أن يعترف بالسيادة لامام

(١) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٤٩٧ .

(٢) كانت مسألة الخلافة قد قسمت المسلمين فرقين : أهل السنة والشيعة ، وكان لأهل البيت فريق يعرف سرا بحقوقهم ، حتى في عهد الخلفاء الثلاثة الأولين ، ولكن هذا الفريق لم يكن يجاهر بالخصام ، وبعد عصر الخلفاء صار يعارض كل من حكم من غير أبناء علي ، وكانت هذه المعارضة موجهة أول الامر الى الامويين ، ثم الى من بعدهم ممن لم تتوافر فيهم الشروط التي يوجبها الشيعة في الامام .

والامام — عند الشيعة — هو رئيس المسلمين ومعلمهم ، بفضل ما وهبه الله من الصفات ، وبحكم وراثته للنبي عليه السلام ، وهو يحكم ويعلم متلقيا ذلك عن الله ويزعم الشيعة أن وراثة الامامة تنقلت من آدم ، حتى انتهت الى عبد المطلب جد النبي عليه السلام ، وجد علي رضي الله عنه ، ومن عبد المطلب انقسم النور قسمين : أحدهما انتقل الى عبد الله والد النبي ، والآخر الى أخيه أبي طالب والد علي ، ثم سار النور من علي الى ذريته ؛ وهذا النور الذي في روح الامام يجعله امام عصره ، ويجعل له قوى روحانية تجاوز حدود القدرة الانسانية . (عن جولدزهر في كتابه الذي ترجم الى الانجليزية بعنوان : « محمد والاسلام » ص ٣٣٣) .

شيعي^(١)؛ هذا الى وفرة المصادر التي لا تتردد في آن جعفرًا
المشار اليه في حياة جابر ونشأته ، هو جعفر الصادق ؛ فيذكر
حاجي خليفة جابرًا مصحوبًا بعبارة : « تلميذ جعفر الصادق »^(٢)
ويقول كارا دى فو وهو يتحدث عن جابر : « ومُعلِّمَاهُ هما :
خالد بن يزيد بن معاوية ... وجعفر الصادق^(٣) ، وفي مقدمة
كتاب « الحاصل » لجابر^(٤) يقول هو نفسه : « ... وقد سميت
كتاب الحاصل ، وذلك أن سيدي جعفر بن محمد - صلوات الله
عليه - قال لي : فما الحاصل الآن بعد هذه الكتب (الكتب
التي ألفها جابر) وما المنفعة منها ؟ ... فعملت كتابي هذا وسماه
سيدي بكتاب الحاصل ... » . وواضح أن هذا التوقيع كله لا
يكون موجها الى برمكي - اذ كان جابر ذا مكانة ممتازة في
بلاط الخليفة هارون الرشيد ، وخالط أسرة البرامكة مخالطة الند

(١) جعفر بن محمد ، ويلقب أيضا بالصادق . سادس الائمة الاسي عسريه ،
ولد عام ٨٠ هـ (٦٩٩ - ٧٠٠ م) أو ٨٣ هـ (٧٠٢ - ٧٠٣ م) وحلف في الامامة
أباه محمد الباقر ، ولم يكن له شأن ما في عالم السياسة ولكنه عرف بدرأينه الواسعة
بالحديث ، ويقال أيضا أنه اشتغل بالتنجيم والكيمياء وغيرهما من العلوم الحمية ،
أما المؤلفات التي تحمل اسمه فقد دست عليه فيما بعد ، ووفى جعفر بالمدينة عام
١٤٨ هـ (٧٦٥ م) . والامامية معون على نسلسل الائمة حتى جعفر ولكنهم
محلفون في تعيين الامام الشرعي الذي خلفه ، لأن جعفرًا أعقب أبناء عدة ادمى
الامامة منهم ما لا يقل عن أربعة هم : محمد وعبد الله وموسى واسماعيل ، على أن
غالب الامامية يعترفون بأن موسى الكاظم هو الامام السابع .
(دائرة المعارف الاسلامية)

(٢) كشف الظنون ، ص ٣٤٣ .

(٣) دائرة المعارف الاسلامية ، مادة « جابر بن حيان » .

(٤) نشر پول كراوس .

للأنداد^(١) — وانما يوجّه مثل هذا التوقير من شيعيٍّ الى امامه ؛
على أن صلة جابر بجعفر لا بد أن تكون قصيرة الأمد ، لأن وفاة
جعفر كانت سنة ٧٦٥ م ، وهو بعد مولد جابر بما لا يزيد عن
عشرين عاما .

(ب) منزلته في علم الكيمياء :

جابر هو كيموى* العرب الأول ، فهو أول من اشتهر علم
الكيمياء عنه ^(٢) وهو أول من يستحق لقب « الكيموى » من
المسلمين ^(٣) والظاهر أنه قد أصاب من ارتفاع المكانة وضخامة
الثراء وبشعة الصيت ، ما جعله موضع التقدير آنآ وموضع
الحسد والاضطهاد آنآ ؛ وأما التقدير فهو الذى أحاط اسمه
بهالة من الجلال أزاحت عن حقيقته أبصار الكاتبين فيما بعد ،
حتى لتجد من يصفه منهم تارة بأنه : « ملك العرب » وتارة
أخرى بأنه : « ملك العجم » وتارة ثالثة بأنه : « ملك الهند » ^(٤)
وقال عنه رسل الذى ترجم بعض مؤلفاته الى الانجليزية (لندن
١٦٧٨) انه : « أشهر علماء العرب وفلاسفتهم » ^(٥) ، وقال عنه

Holmyard, E. J., Chemistry to the Time of Dalton (١)

: ص ١٥ .

(٢) حاجى خليفة ، كشف الطنون ص ٣٤٤ .

(٣) Holmyard فى كتابه المذكور ، ص ١٥ .

(٤) اسماعيل مظهر ، تاريخ الفكر العربى (فصل خاص بجابر بن حيان) .

(٥) Russell, R . Jabir Ibn Hayyan

القبطى انه : « كان متقدما فى العلوم الطبيعية بارعا منها فى صناعة الكيمياء ، وله فيها تأليف كثيرة ومصنفات مشهورة »^(١) وحسبنا أن الرازى يشير اليه فى كتبه الخاصة بعلم الكيمياء بقوله : « قال أستاذنا أبو موسى جابر بن حيان »^(٢) .
لكنه مع ذلك لا بد أن يكون قد لقي من الاضطهاد والحسد ما يلقاه كثيرون ممن يَنْبئ ذكرهم فى كل مكان وكل زمان ؛ والا فما الذى دفعه الى : « التنقل فى البلدان ، لا يستقر به بلد . خوفا من السلطان على نفسه » ؟^(٣) وما الذى أطلق لسان القائل :

هذا الذى بمقاله غرَّ الأوائل والأواخر
ما أنت الا كاسِر " كَذَبَ الذى سماك جابر^(٤)
بل ان الحقد قد تخطى أبعاد الزمن ، حتى أدرك مؤرخا للعلم فى العصر الحديث ، أراد أن يضع جابرا بن حيان فى موضعه من تاريخ الكيمياء ، فاستكثر عليه أن يكون هو صاحب النظريات الكيموية ذات القيمة التى تنسب اليه فى أوروبا ، فراح يشطر انتاجه شطرين : شطر فيه الدسم العلمى ، نَسَبَه الى مؤلف قال عنه انه مجهول وانه انتحل مؤلفاته اللاتينية فى العصور الوسطى اسم « جابر » ليحتفى بسمعته وشهرته ،

(١) اخبار العلماء بأخبار الحكماء (طبعة الخابجى) ص ١١١ .

(٢) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٥٠٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٩٩ .

(٤) حاجى خليفه ، كشف الظنون ، ص ٣٤٣ .

وشطر فيه تفاهة وغثاثة هو الذى يجوز نسبته الى جابر العربى ؛
أما هذا المؤرخ للعلم الذى أشير اليه ، فهو « برتلو » ^(١) الذى
زعم أنه حلل المؤلفات المنسوبة الى جابر بن حيان فى علم
الكيمياء ، وبعض هذه المؤلفات عربى خالص ، وبعضها لاتينى
وله أصل عربى ، وبعضها لاتينى ولا توجد له صورة عربية ؛
حلل « برتلو » هذه المؤلفات وزعم أن ثمة تفاوتاً فى مادتها وفى
أسلوبها يتطلب التفسير .

ويتخذ برتلو من كتاب « الخالص » ^(٢) لجابر بن حيان فى
ترجمته اللاتينية نموذجاً للجانب الناضج من المؤلفات التى تنسب
الى العالم العربى ، ويقول ان دراسة هذا الكتاب تدل على أنه
ليس ينتسب الى أصل عربى ، لا فى منهجه المتميز باحكام السير
فى طريق الاستدلال حجة فى اثر حجة احكاماً من شأنه أن يجمع
المادة العلمية فى سياق موحد متسق ، ولا فى الحقائق الواردة
فيه ، ولا فى مفرداته اللغوية ولا فى الأشخاص الذين يترجع
اليهم فى الفقرات المقتبسة ؛ كل هذه جوانب من الكتاب يراها
برتلو قاطعة بأن الكتاب لا يرتد الى أرومة عربية ؛ فعلى الرغم
من أنه يشتمل - فى رأى برتلو أيضاً - على طائفة من الكلمات

Berthelot, La Chimie au moyen âge, t. III (١)
L'Alchimie Arabe, Paris 1893

(٢) اسم الكتاب الذى يشير اليه برتلو هو Summa perfectionis
ويقول هوفر Hoffer فى كتابه تاريخ الكيمياء : ان كتاب « الخالص » هو الاصل
الذى اخذ عنه الكتاب المعروف فى العالم اللاتينى بالاسم المذكور ، مع أن برتلو يبنى
كلامه على أساس أن الكتاب ليس له أصل عربى معروف .

والعبارات التي ربما تكون مستعارة من جابر العربى ، الا أن المرجح هو أن الكتاب فى جملته من عمل مؤلف لاتينى مجهول فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر ، لم يترد أن ينسب الكتاب الى نفسه ، ونسبه الى أشهر الأسماء المعروفة عندئذ فى علم الكيمياء ، ألا وهو اسم « جابر » ليستفيد الكتاب شهرة بشهرة مؤلفه المزعوم .

ومضى برتلو يبحث فى المخطوطات التى وجدها فى باريس وفى ليدن ، والتى تشتمل على مادة فى الكيمياء تنسب الى جابر ابن حيان ، ثم انتهى الى أنه على الرغم من أنه لا يجد ما يسوغ نسبتها الى جابر ، الا أنه لا يرتاب فى أن مؤلفها عربى ، ألفها بين القرن التاسع والقرن الثانى عشر الميلادى - فى فترة سابقة على اتصال اللاتين بالعرب - فقد وجد هذه الرسائل تختلف أسلوبا عن كتاب « الخالص » الذى أسلفنا ذكره والذى قلنا عنه ، انه يحتوى على مادة علمية تتسم بالتفكير المحكم ؛ ولماذا يقطع برتلو بأن هذه الرسائل المخطوطة - غير كتاب « الخالص » - من تأليف رجل عربى مسلم ؟ الجواب عنده هو أن لغتها غامضة ومهوشة ، وفيها نزعة مثبته (أى تشبه الطبيعة بالإنسان) فضلا عن اشتمالها على اشارات وابتهالات اسلامية ؛ ولا ينفك مؤلفها يقول فى سياق حديثه : انه سيرسل الكلام فى غير تحفظ ولا الغاز ، ومع ذلك فلا تراه أبدا يذكر التفاصيل عن الموضوعات التى يعد قارئه بأنه سيكشف عنها الأسرار والأسرار ؛ ان مؤلف هذه الرسائل ليأخذ بالمذهب القائل بأن

لكل شيء كيفية ظاهرة وأخرى باطنة ، وأن الواحدة منها تقيض الأخرى — وهو المذهب الذى كان شائعاً بين الكتّاب اللاتين فى القرون الوسطى — لكنه لم يذكر شيئاً عن توليد المعادن بالكبريت والزئبق على النحو الذى يقال أن جابراً عثرف به ، أضف الى هذا كله أن مؤلف هذه الرسائل يختلف عن مؤلف كتاب « الخالص » فى أن الأول لا يتردد فى أن يجعل للنجوم تأثيراً فى توليد المعادن ، على حين أن الثانى يرفض هذا المبدأ — واختصاراً ، فإن المستوى العلمى لهذه الرسائل — وهى الرسائل التى ينسبها برتلو الى مؤلف عربى مثلاً — والمستوى العلمى لكتاب « الخالص » — وهو الكتاب الذى ينكر برتلو نسبته الى جابر العربى — مختلفان اختلافاً بعيداً ، مما يدل — فى رأى برتلو — على أن الكتب الكيموية المكتوبة باللاتينية والتى طبعت منذ القرن الخامس عشر ، لا تنسب الى جابر العربى ، على الرغم من أنها تحمل على الغلاف ما يفيد بأن مؤلفها هو جابر .

ولست فى الحقيقة أجد ما أعلق به على رأى برتلو بأن اسم جابر منحول على هذا الكتاب أو ذاك ، وأن المؤلف الحقيقى المجهول هو الذى انتحله ليشتهر به أزراً ، أقول انى لا أجد ما أعلق به على هذا رأى أفضل من عبارة ابن النديم التى أسلفت ذكرها ، والتى رد بها على القائلين بأن جابراً لم يكن له وجود ، وإن اسمه منحول على الكتب التى تنسب اليه ، وهأنذا أعيدها مرة أخرى : « أن رجلاً فاضلاً يجلس ويتعب ، فيصنف كتاباً يتعب قريحته وفكره بإخراجه ، ويتعب يده وجسمه

بنسخه ، ثم ينحله لغيره — اما موجودا أو معدوما — ضرب من الجهل ، وان ذلك (العمل) لا يدخل تحته من تحلى ساعة واحدة بالعلم ، وأى فائدة فى هذا وأى عائدة ؟ » .

وماذا يجدينا بعد هذا التشكيك فى شخصية جابر العربى من قبل برتلو ، أن يقول برتلو بعد ذلك عن هذا الاسم — اسم جابر — انه ينزل فى تاريخ الكيمياء منزلة اسم أرسطو فى تاريخ المنطق ؟ وهو بذلك يريد بالطبع أن يقول انه أول من وضع لعلم الكيمياء قواعد علمية تقترب باسمه ، كما كان أرسطو أول من وضع لعلم المنطق قواعده وأصوله ؛ انه اذا كان برتلو قد وجد تفاوتاً فى أسلوب الرسائل التى تنسب الى جابر ، وفى مادتها ، فليس التفسير الوحيد لهذا التفاوت أن يكون لهذه الرسائل أكثر من مؤلف واحد ؛ بل يفسر هذه الظاهرة نفسها ، أن يفرض وجود التفاوت بين قدرات الشخص الواحد فى أوقات مختلفة ، ثم يفسرها تفسير ثالث ، وهو أن يكون المؤلف أحيانا صاحب ظاهر وباطن — وهو أمر مألوف فى المؤلفين القدامى — فقد يظهر المؤلف شيئا ويخفى شيئا ؛ ومما يرجح عندنا هذا التفسير ، أن جابرا ابن حيان كان صوفيا ، وكان شيعيا ، ورغبته فى الخفاء والاختفاء واردة فى كتبه ورودا بيّنا واضحا فى كثير جدا من المواضع ؛ وفى ذلك يقول الطغرائى فى كتابه مفاتيح الرحمة ، يقول عن جابر بن حيان ، انه قد يعقد الحديث فى ظاهر الأمر على شىء ما — كالكلام فى التناسخ مثلا — لكنه يجعل باطن الحديث منصرفا الى علم الكيمياء ،

حتى لا يفتن الى هذا العلم الكيموى عنده الا من يريد لهم هو
أن يفهموه ؛ ويقول الطغرائى : وما أشك أنه أضلّ عالمًا من
الناس لم يعرفوا مغزاه الباطن فحملوه على ظاهر معناه ... وأنا
أضيف : أفلا يكون يرتلو من هؤلاء المضللين عندما قرأ
رسائل جابر العربى فوجدها غامضة ، ثم استبعد بعد ذلك أن
يكون صاحبها هو نفسه صاحب كتاب « الخالص » ؟ .

روى الجلدكى فى « شرح المكتسب » ^(١) - بعد أن بيّن
اتسابه الى جابر ، أنه أراد أن يتعلم الكيمياء على جابر ، فأخذ
هذا يصرفه ويرأوغه ، ولما ألحّ عليه الجلدكى فى الطلب ، قال
جابر : « انما أردت أن أختبرك ، وأعلم حقيقة مكان الادراك
منك ؛ ولتكن من أهل هذا العلم على حذر ممن يأخذك عنك ؛
واعلم أن من المفترض علينا (أى على رجال الكيمياء) كتمان
هذا العلم وتحريم اذاعته لغير المستحق من بنى نوعنا ، وألا
نكتمه عن أهله ، لأن وضع الأشياء فى محالّها من الأمور
الواجبة ، ولأن فى اذاعته خراب العالم ، وفى كتماننا عن أهله
تضييعاً لهم ؛ وقد رأينا الحكمة صارت فى زماننا مهددة البنيان ،
لا سيما وطلبة هذا الزمان من أجهل الحيوان ، وقد اجتمعوا
على المحال ، فانهم ما بين سوقة وباعة وأصحاب دهاء وشعبذة ،
لا يدرون ما يقولون ، فأخذوا يثذكرون الفقر ويذكرون أن

(١) اخذنا النص من « كشف الظنون » ص ٣٤٣ - ٤ .

الكيسياء غناء الدهر ... » - فجابر هنا واضح التعبير عن رغبته في اخفاء عله الا على من يحسنه .

الا آن جابرا ليعتز بعلمه اعتزازا بلغ به حد الغرور ، فسا أكثر ما يقول عن هذه الرسالة أو تلك من رسائله العلمية : انها مستحيلة على غيره من البشر ؛ فاسمع اليه - مثلا - وهو يوجّه الخطاب الى سيده في سياق « كتاب الأحجار » : « ... وحق سيدى ، لولا أن هذه الكتب باسم سيدى - صلوات الله عليه - لما وصلت الى حرف من ذلك آخر الأبد ، لا أنت ولا غيرك ، الا في كل برهة عظيمة من الزمان » ^(١) أو اسمع اليه يقول في كتابه « اخراج ما فى القوة الى الفعل » : « ليس على وجه الأرض كتاب مثل كتابنا هذا ، ولا ألف ولا يؤلف آخر الأبد » ^(٢) . وأمثال هذا كثير جدا فى مختلف رسائله .

(ج) كتبه :

ينسب الى جابر بن حيان عدد كبير جدا من الكتب والرسائل ، يقول فى بعضها ما لا يقونه فى بعضها الآخر أحيانا ، وأحيانا أخرى يلخص فى بعضها ما قد بسطه فى بعضها الآخر ؛ قال الجلدكى فى نهاية الطلب ^(٢) : « ان من عادة كل حكيم أن يفرّق العلم كله فى كتبه كلها ، ويجعل له من بعض كتبه خواص يشير اليها بالتقدمة على بقية الكتب لما اختصوا به من زيادة

(١) كتاب الأحجار ، الجزء الثانى ، ص ١٦٤ من مختارات كراوس .

(٢) النص مأخوذ من كشف الظنون ، لعاجى خليفة ، ص ٣٤٥ .

العلم ، كما خص جابر من جميع كتبه كتابه المسى بالخمسمائة» وقال الطغرائى فى كتابه مفاتيح الرحمة ^(١) فى وصف الطريقة التى اتتبعها جابر فى تأليفه لكتبه ، انه يعرض مذهبه بصورة مختلفة فى كتبه المختلفة ، أى أن المادة التى يعرضها فى هذا الكتاب هى نفسها المادة التى يعرضها فى ذلك ، والاختلاف انما يكون فى صورة العرض وحدها ، فأحيانا يطيل وأحيانا يوجز ، ومرة يصرح وأخرى يلجأ الى الرمز ، وهكذا ، يقول الطغرائى : « انظر الى هذا العالم كيف يتلاعب بالناس ويخرج هذه الصناعة الشريفة فى المعارض المختلفة ومغزاه واحد ، وكيف يعرض مرة ويصرّح أخرى » .

وسنعرض فيما يلى قائمة كاملة بكتبه ورسائله كما وردت فى فهرست ابن النديم ، مثبتين أمام كل كتاب منها أو رسالة ما قد يفيد من الملاحظات ، على أن قائمة ابن النديم يعيبتها عيبان : (١) فهى أولا قد تثبت أساءة بغير مسميات ، أعنى أنها مجرد عناوين لكتب غير موجودة ، (٢) وهى ثانيا قد تهمل كتباً موجودة فعلاً ، ومما تجدر الإشارة اليه هنا ، أن ثمة مؤلفات باللاتينية تنسب الى جابر بن حيان ، دون أن تكون هنالك مقابلاتها العربية ، وهذه هى التى قال عنها « برتلو » — كما أسلفنا — انها لمؤلف لاتينى التحل لنفسه اسم جابر وأخفى

(١) النص مأخوذ من « مختار رسائل جابر بن حيان » نشر وتحقيق پول

كراوسى ، ص ٥٥٣ .

اسمه الحقيقي ، وهى على وجه العموم تمثل مرحلة فى علم الكيمياء أكثر تقدما من المرحلة التى تصورها الأصول العربية الموجودة والمنسوبة الى المؤلف نفسه ، أى الى جابر .
وفيما يلي قائمة بأهم ما عرفناه من مؤلفاته ^(١) :

- ١ — كتاب أسطقس الأس الأول الى البرامكة ، نقل بالزنكوغراف فى الهند ١٨٩١ .
- ٢ — كتاب اسطقس الأس الثانى اليهم ، نقل بالزنكوغراف فى الهند ١٨٩١ .
- ٣ — كتاب الكمال ، وهو الثالث الى البرامكة ، نقل بالزنكوغراف فى الهند ١٨٩١ .
- ٤ — تفسير كتاب اسطقس ، لم يذكره صاحب الفهرست ، وذكره يوسف الياس سرقيس فى معجم المطبوعات العربية والمعرية ، على انه واحد من مجموعة أحد عشر كتابا يضمها كتاب واحد « فى علم الاكسير العظيم » .
- ٥ — كتاب الواحد الكبير ، منه نسخة بالقسم العربى من المكتبة الأهلية بباريس فى المجموعة رقم ٣٦٠٦ .
- ٦ — كتاب الواحد الصغير ، منه نسخة بالمكتبة الأهلية بباريس بالمجموعة ٣٦٠٦ .
- ٧ — كتاب الركن ، والأرجح أنه هو بعينه كتاب الأركان ،

(١) راجع : الفهرست لابن النديم من ٥٠٠ - ٥٠٣ .

Paul Kraus, Jaber Ibn Hayyan, t. I.

تاريخ الفكر العربى للأستاذ اسماعيل مظهر .

وقد أخذت مقطوعات منه في القسم السابع من كتاب
« رتبة الحاكم » للمجريطى ، ويقول هولميارد : ان كتاب
« رتبة الحاكم » نُسب خطأ الى المجريطى ، وقد ذكر
جابر نفسه كتابا له باسم كتاب الأركان الأربعة في كتابه
« نار الحجر » — أما المجريطى المشار اليه فهو

أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطى الذى عاش في
مدينة مدريد أيام الحكم الثانى (٩٦١ — ٩٧٦) (١)

٨ — كتاب البيان ، نقل بالزنكوغراف في الهند ١٨٩١ ،
وموجود بدار الكتب بالقاهرة ضمن مجموعة رقم
٥٨٣ ، ٦٣١ مع ملاحظات لهولميارد .

٩ — كتاب النور ، نقل بالزنكوغراف في الهند ١٨٩١ ،
وموجود بدار الكتب بالقاهرة ضمن مجموعة رقم
٥٨٣ ، ٦٣١ مع ملاحظات لهولميارد .

١٢/١٠ — كتاب التدايير ، وكتاب التدايير الصغير ، وكتاب
التدايير الثالث — هذه الكتب الثلاثة ورد ذكرها عند
جابر نفسه في المقالة الثانية والثلاثين من كتابه
« الخواص الكبير » (٢) .

١٣ — كتاب الملائم الجوانية ، من مجموعة تسمى بالمائة واثنى
عشر كتابا ، ذكره كراوس .

(١) اسماعيل مظهر ، تاريخ الفكر العربى .

(٢) پول كراوس ، مختار رسائل جابر بن حيان ، ص ٣٢٢ .

- ١٤ — كتاب الملاغم البرانية ، من مجموعة تسمى بالمائة واثني عشر كتابا ، ذكره كراوس .
- ١٥/١٦ — كتاب العمالة الكبير وكتاب العمالة الصغير ، ذكرهما كراوس .
- ١٧ — كتاب الشعر ، منه نسخة بالمتحف البريطاني رقم ٧٧٢٢
- ١٨ — كتاب التبويب ، منه نسخة بالمكتبة الأهلية بباريس بالمجموعة ٢٦٠٦ ، وذكره الطغرائي ، راجع المجموعة رقم ٨٢٢٩ بالمتحف البريطاني .
- ١٩ — كتاب الأحجار على رأى بليناس (بليناس هو أبولونيوس) نشره پول كراوس ، وهو أربعة أجزاء .
- ٢٠ — كتاب أبى قلمون — وأبو قلمون اسم لحشرة تأكل الذباب ، ذكره جابر فى المقالة الرابعة والعشرين من كتابه : (الخواص الكبير) — مختار كراوس ص ٣١٨ .
- ٢١ — كتاب الباهر ، ذكره كراوس .
- ٢٢ — كتاب الدرة المكنونة ، مخطوط فى المتحف البريطانى ضمن مجموعة ٧٧٢٢ .
- ٢٣ — كتاب البدوح ، وهى مجموعة أحرف : ب ، د ، و ، ح وهو طلسم يفيد السرعة والانجاز .
- ٢٤ — كتاب الخالص ، ويرجح أنه هو الكتاب الذى ترجم الى اللاتينية باسم (Summa Perfectionis) والذى أشار اليه « برتلو » بقوله انه ليس من تأليف جابر

- العربي ، بل هو منسوب الى اسم جابر على سبيل
الاتصال ، والمؤلف الحقيقي أوربي .
- ٢٥ — كتاب القمر ، أى كتاب الفضة ، منه نسخة بمكتبة
باريس مجموعة ٢٦٠٦ .
- ٢٦ — كتاب الشمس ، أى كتاب الذهب .
ذكرهما جابر فى كتابه « الميزان الصغير » ، (مختار
كراوس ص ٤٥٠) وقال عنهما انهما يشتملان على
ما قد ذكر قبل ذلك فى كتابه « الأصول » .
- ٢٧ — كتاب التركيب (أو التراكيب) منه نسخة بمكتبة باريس
ضمن مجموعة ٢٦٠٦ .
- ٢٨ — كتاب الأسرار ، ويرجح أنه هو كتاب « سر الأسرار »
المحفوظة منه نسخة بالمتحف البريطانى — مجموعة رقم
٢٣٤١٨ نمرة ١٤ — وأنه هو الذى ذكر منه الطغرائى
عدة مقطوعات فى عدة مواضع (راجع مجموعة المتحف
البريطانى رقم ٨٢٢٩) وفى اللاتينية مخطوطة تنسب الى
جابر بنفس العنوان وهو (Secreta Secretorum)
- ٢٩ — كتاب الأرض (أولى ، وثانية ، وثالثة ، ورابعة ،
 وخامسة ، وسادسة ، وسابعة) ولعله هو « أرض
الأحجار » الذى طبعه برتلو تقلا عن المخطوط الموجود
فى مجموعة ليدن رقم ٤٤٠ ، ومنه نسخة بمكتبة باريس
مجموعة رقم ٢٦٠٦ .
- ٣٠ — كتاب المجردات ، ذكره جابر فى المقالة الثالثة والثلاثين

من كتابه « الخواص الكبير » (مختارات كراوس ص ٣٢٤) وهو يقول عنه : « انا جردنا فيه جميع الأبواب التي ذكرناها في المائة والاثني عشر كتابا ، ومبلغ الأبواب التي فيه خمسة آلاف باب ، وهو قاعدة كتبنا المائة والاثني عشر ، وبه تتم وتصح أبواب المائة والاثني عشر كتابا ، فاطلبه واعمل بما فيه فهو في نهاية الحسن والشرف لمن علم .. فأما لمن جهل فمشقة وتعب وحسرة .

وعن هذا الكتاب نفسه يقول جابر أيضا في المقالة الثامنة والثلاثين من كتابه : « الخواص الكبير » (مختارات كراوس ص ٣٢٧) : « ... فما لك كتاب مثله في فك الرموز المستصعبة ... وهو من أمهات كتبنا التي لا يسمع لأحد أن يجهله » .

- ٣١ — كتاب الحيوان — ويذكره الجلدكي منسوباً الى جابر .
- ٣٢ — كتاب الأحجار ، نقل بالزنكوغراف في الهند ١٨٩١ .
- ٣٣ — كتاب ما بعد الطبيعة ، ذكره جابر في كتابه « اخراج ما في القوة الى الفعل » (مختارات كراوس ص ٣١) .
- وتمضى هذه القائمة — بذكر أسماء لكتب أخرى — حتى تبلغ ١١٢ ، وبهذا تتكون المجموعة المسماة باسم « المائة واثنى عشر » من مؤلفات جابر .
- ويلي ذلك — فيما قد أورده ابن النديم — مجموعة أخرى مؤلفة من سبعين عنواناً تعرف باسم « السبعين »

وهى معروفة في اللاتينية باسم (Liber LXX) ، نذكر منها :

كتاب الخمسة عشر ، وهو معروف في اللاتينية باسم (Liber XV) ومنه نسخة عربية في مكتبة كلية ترنتي باكسفورد رقم ٣٦٣ .

الروضة ، ذكره الجلدكي في الجزء الثامن من كتابه نهاية الطلب .

وتمضى قائمة ابن النديم فتذكر عشرة كتب يقول، عنها انها مضافة الى السبعين المذكورة سابقا .
ومن هذه العشرة المضافة نعرف :

الايضاح ، نقل بالزنكوغراف في الهند ١٨٩١ .
وبعد ذلك تأتي قائمة بعشر مقالات تسمى بالمصححات نذكر منها :

مصححات سقراط ، ومنه نسخة بالمكتبة البودلية باكسفورد تحت رقم ١٤١٦ .
مصححات أفلاطون ، ومنه نسخة بالقسطنطينية بمكتبة راغب باشا ، مجموعة ٩٦ رقم ٤ .

ويتلو هذه المقالات العشر في قائمة ابن النديم عشرون اسماً ، ويلحق بها ثلاثة أخرى تتصل بها ؛
ونذكر من هذه الثلاثة كتاباً نعرفه هو :

كتاب الضمير ، منه نسخة بالمكتبة الأهلية بباريس ، بالمجموعة ٢٦٠٦ وذكره الجلدكي في الجزء الثاني من

نهاية الطلب باسم « كتاب الضمير في خواص
الأكسير » .

ثم يجيء بعد ذلك في قائمة ابن النديم مجموعة من
سبعة عشر كتابا ، وكذلك تلحق بها ثلاثة كتب تتصل
بها ، وأهم هذه المجموعة ، بل من أهم مؤلفات جابر
على الإطلاق :

٤٠ — كتاب الموازين ، طبعة « برتلو » عن نسخة موجودة
بليدن ، ويظن هولميارد أن هذا الكتاب هو المعروف في
اللاتينية بعنوان (Liber de ponderibus artis)

ثم تتوالى القوائم مجموعات مجموعات ، وتختتم
بقوله :

« قال أبو موسى : ألفت ثلاثمائة كتاب في الفلسفة ،
وألفا وثلاثمائة رسالة في صنائع مجموعة وآلات الحرب ،
ثم ألفت في الطب كتابا عظيما ، ثم ألفت كتابا صغارا
وكبارا ، وألفت في الطب نحو خمسمائة كتاب ... ثم
ألفت كتب المنطق على رأى أرسطاليس ، ثم ألفت
كتاب الزيج اللطيف نحو ثلاثمائة ورقة ... ثم ألفت
كتابا في الزهد والمواعظ ، وألفت كتابا في العزائم كثيرة
حسنة ... وألفت في الأشياء التي يعمل بخواصها كتابا
كثيرة ، ثم ألفت بعد ذلك خمسمائة كتاب تقضا على
الفلاسفة ، ثم ألفت كتابا في الصنعة يعرف بكتب
الملك ، وكتابا يعرف بالرياض » .

من هذا يتبين أن الكتب والرسائل التي يظن أن جابرا قد ألفها كثيرة ، قد تحقق لنا وجود بعضها ^(١) ولم يتحقق لنا وجود بعضها الآخر ؛ وليس هذا الكتاب موضعا لتفصيل كامل لما تحقق وما لم يتحقق ، كلا ولا في وسع مؤلفه أن يؤدي في ذلك شيئا أكمل مما أداه العاملون في هذا الميدان : « برتلو » و « هوليارد » و « كراوس » - فحسبنا أن نختم قائمتنا الموجزة بطائفة أخرى من كتبه المهمة المعروفة :

٤١ - كتاب الزئبق ، طبعه « برتلو » في كتابين ، أحدهما عنوانه : كتاب الزئبق الشرقي ، والآخر باسم الزئبق الغربي ، تقلا عن مخطوط في مكتبة ليون رقم ٤٤٠ ، وهناك أيضا نسختان بالمكتبة الأهلية بباريس ، مجموعة رقم ٢٦٠٦ .

٤٢ - كتاب الخواص ، منه نسخة بالمتحف البريطاني رقم ٤٠٤١ ، وبالمجموعة رقم ٣٣٤١٩ ، نشر كراوس نخبا من كتاب « الخواص الكبير » ^(٢) .

٤٣ - كتاب الاستتمام ، ذكر الطغرائي بعض مقطوعات من هذا الكتاب ، (محفوظات المتحف البريطاني رقم

(١) لعل اكمل تحقيق هو الذي قام به پول كراوس في كتابه عن جابر بن حيان .

(٢) يقول هوليارد عن كتاب الخواص الكبير : انه اهم كتب جابر في الكيمياء .

(انظر كتاب هوليارد : تاريخ الكيمياء الى عهد دولتن ، ص ١٦) .

٨٢٢٩) وكذلك ذكره الجلدكى فى كتابه نهاية الطلب ؛
ويقابل هذا الكتاب ما هو معروف فى اللاتينية باسم :

Liber La investigatione perfectioni

٤٤ — كتاب الملك ، طبع « برتلو » هذا الكتاب عن نسخة
بليدن رقم ٤٤٠ من المجموعة العربية ، وتوجد نسخة
أخرى مختلفة فى المكتبة الأهلية بباريس رقم ٦٠٥ ،
وهاتان النسختان تختلفان عن نسخة نقلت
بالزنكوغراف فى الهند سنة ١٨٩١ ، ويرجح هوليارد
أن هذا الكتاب نقل الى اللاتينية ، وذكره بورليوس
Borrellius — راجع محفوظات الجمعية الكيماوية
بباريس رقم ١٦٥٤ ص ١٠٣ ؛ وكذلك ذكره كارينى
بعنوان *Rivista Sicula*^(١) وقد أشار جابر نفسه الى
هذا الكتاب فى المقالة الثالثة والثلاثين من كتاب
« الخواص الكبير » (مختارات كراوس ص ٣٢٦) .

٤٥ — كتاب التصريف ، وهو المعروف فى اللاتينية باسم *Liber mutatorium* ، وقد ذكره جابر نفسه فى عدة مواضع
من كتبه الأخرى : ذكره فى كتابه « اخراج ما فى القوة
الى الفعل » (مختارات كراوس ص ٩٢) ، وفى كتاب
الخواص الكبير (مختارات كراوس ص ٣٢٩) ، وفى
كتاب التجميع (مختارات كراوس ص ٣٤٢) وفى كتاب

(١) تاريخ الفكر العربى ، اسماعيل مظهر .

الحاصل (مختارات كراوس ص ٥٣٧) . هذا الى أن
بول كراوس قد اختار من كتاب التصريف نخبا أثبتها
في مختاراته ، ص ٣٩٢ - ٤٢٥ .

كتاب شرح المجسطى ، ترجمه جيرارد الكريموني
Gerard of cremona ومنه مخطوطة باكسفورد في
مكتبة كلية Gorpus Christi ، وأخرى باكسفورد
أيضا في المكتبة البودلية ، وثالثة بمكتبة جامعة
كيمبردج^(١) .

كتاب الوصية ، منه نسخة بالمتحف البريطاني بالمجموعة
٧٧٢٢ ، وله ترجمة لاتينية بعنوان Geberi testamentum
موجودة في كلية ترنتى بـ كيمبردج (مجموعة ٩٢٥
و ١٣٨)^(٢) .

كتاب اخراج مافي القوة الى الفعل ، نشره بول كراوس
في مختاراته ص ١ - ٩٧ .

كتاب الحدود ، نشره بول كراوس في مختاراته ، ص
٩٧ - ١١٥ .

كتاب كشف الأسرار ، منه نسخة بالمتحف البريطاني في
المجموعة ٧٧٢٢ رقم ٥٤ ، ونسخة بمكتبة القاهرة ،

١- الفكر العربي ، اسماعيل مظهر .
٢- الفكر العربي ، اسماعيل مظهر .

- ترجمه الى الانجليزية R. Stule عام ١٨٩٢ (١) -
وقد يسمى هذا الكتاب بأسرار الكيمياء .
- ٥١ - كتاب خواص اكسير الذهب ، منه نسخة بالمكتبة
الأهلية بباريس مجموعة ٢٦٢٥ رقم ٦ ، وترجمه هوليامرد
الى الانجليزية .
- ٥٢ - كتاب الرحمة ، طبعه برتلو عن مخطوطة بمكتبة ليدن
رقم ٤٤٠ ، ويذهب هوليامرد الى أنه من تأليف
أبى عبد الله محمد بن يحيى ، وذكر فيه مقطوعات
كثيرة عن جابر - غير أن جابرا أشار الى هذا الكتاب
على أنه كتابه ، وذلك فى المقالة العشرين من كتابه
الخواص الكبير ، اذ يقول : « .. انى دُفعت الى
زمان .. فيه طلاب هذه الصناعة (أى الكيمياء) كثير
جدا ... ووجدت قوما خادعين ومخدوعين ، فرحمت
الجميع وعملت لهم ما قد حكيتهم مجردا فى صدر كتابى
الرحمة » (مختارات كراوس ص ٣١٤) .
- ٥٣ - كتاب التجميع ، نشره پول كراوس فى مختاراته ص :
٣٤١ - ٣٩٢ .
- ٥٤ - كتاب الأصول ، موجود فى المتحف البريطانى بالمجموعة
٢٣٤١٨ رقم ١٣ ، وقد ترجم الى اللاتينية بعنوان
Liber Radicum وقد أشار اليه جابر عدة مرات

(١) تاريخ الفكر العربى ، اسماعيل مظهر .

في كثير من كتبه ، قائلا عنه : « انه والله من نفيس
الكتب » (مختارات كراوس ، ص ٧٤ ، ٣٢٢ ، ٣٤٣ ،
٤٥٠) .

ونكتفي بهذا القدر من مؤلفات جابر ، لأن غايتنا ليست
هي الحصر الكامل المحقق لهذه المؤلفات ، بل هي تقريب
الصورة الى القارئ عن هذا العالم العربي .

عالم ومنهج

(١) إيمانه بالعلم :

« والعلم » هنا مقصود به علم الكيمياء بصفة خاصة ؛ و « الكيمياء » مقصود بها الوسائل التي يستطيع بها الكيميائي أن يبدل طبائع الأشياء تبديلا يحولها بعضها الى بعض ، وذلك ، اما بحذف بعض خصائصها أو باضافة خصائص جديدة اليها ، لأنه ان كانت الأشياء كلها ترد الى أصل واحد ، كان تنوعها راجعا الى اختلاف في نسب المقادير التي دخلت في تكوينها ، فليس الذهب - مثلا - يختلف عن الفضة في الأساس والجوهر ، بل هما مختلفان في نسبة المزج ، فاما زيادة هنا أو نقصان هناك ، وما على العالم الا أن يحلل كلا منهما تحليلًا يهديه الى تلك النسبة كما هي قائمة في كل منهما ، وعندئذ يرسم أمامه الطريق واضحا اذا أراد أن يغيّر من طبيعة هذا أو ذاك ، لأن مدار التغيير هو - كما قلنا - حذف أو اضافة .

وكان رجال الفكر من هذا العلم فريقين : فأكثرية " تذهب الى بطلانه واستحالته ، وقلّة " تؤكّد امكانه عند العقل وفي الفعل على حد سواء .

فمن المنكرين الشيخ الرئيس ابن سينا الذي حاول في كتابه الشفاء أن يقيم الحجة على بطلانه ، وكانت حجته هي أن

الصفات التى يقال عنها انها اذا أضيفت هنا أو حذفت هناك تحولت الأشياء بعضها الى بعض ، صفات " محسوسة عَرَضِيَّة لا تمس جواهر الأشياء ، فليست هى بالفواصل الحقيقية التى تميز نوعا من نوع ، وأما الفواصل الحقيقية فمجهولة ، فلسنا ندري ماذا فى الذهب مما يجعله ذهباً ولا ماذا فى النحاس ما يجعله نحاساً ، واذا كان الشئ مجهولاً فكيف يتاح لنا أن نوجده ايجاداً أو أن نفيه افناءً ؟ ^(١) .

وكان الفيلسوف الكندى كذلك من المنكرين لامكان قيام هذا العلم ، وأقام انكاره هذا على أساس أن الطبيعة قد انقردت — دون الانسان — بأشياء محال على الانسان أن يأتى بمثلها ، كما انقردت الانسان — دون الطبيعة — بأشياء أخرى ، ومن الخلط بل من الخداع أن يحاول الانسان فعل ما قد انقردت الطبيعة بفعله ^(٢) ، فكما انه محال على الطبيعة أن تصنع سيفاً أو سريراً أو خاتماً ، فكذلك محال على الانسان أن يصنع ذهباً أو فضة أو نحاساً .

والظاهر أن أبا نصر الفارابى قد وقف موقفاً وسطاً بين امكان علم الكيمياء واستحالته ، مستنداً فى ذلك الى أرسطو وموقفه من هذا الموضوع نفسه ، وخلاصة هذا الموقف الوسط ، هى أن تحوُّل الأشياء بعضها الى بعض متوقف على

(١) كشف الظنون ، حاجى خليفة ، مجلد ٢ ، ص ٣٤١ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٤٢ .

نوع الصفات المراد حذفها أو اضافتها ، فإن كانت ذاتية تعذر التحول ، وأما ان كانت أعراضا عرضية التحول ، هذا الى أن امكان التحول قد يكون مقبـ الوجة الصورية النظرية ، لكنه عسير من الوجة العملية (١) .

لكن هناك فريقا آخر هم أكثر ايمانا بما يستطيعه العلم هؤلاء الامام فخر الدين الرازي الذي عقد فصلا في المشرقية يبين فيه امكان علم الكيمياء ، ومنهم الشيخ نجه ابن البغدادي الذي رد على ابن تيمية وزيّف ما كان استحالـ علم الكيمياء ، ومنهم كذلك أبو بكر محمد بن الرازي الذي تصدى للرد على الكندي في الموضوع وصنف الطغرائي كتبـ اثبت فيها امكان قيام هذا العلم على ما كان ابن سينا قد ذهب اليه من عدم امكان ذلك

وعلى رأس المشكّكين لعلم الكيمياء بالقول وبالفعل هو جابر بن حيان الذي كان أول من اشتهر عنه هذا العلم يتساءل في عجب : كيف يتظن العجز بالعلم دون الوصو الطبيعة وأسرارها ؟ ألم يكن في مستطاع العلم أن يجاوز الى ما وراءها ؟ فهل يعجز عن استخراج كوامن الطبيعة ثبتت قدرته على استخراج السر مما هو مستور وراء حـ

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٤١ - ٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٤١ .

وهو يستدرك هنا بقوله : اننا لا نطالب من لا علم له بالتصدي للكيسياء ، بل نطلب ذلك من ذوى العلم الذين استوفوا أركان البحث ^(١) ؛ ولعمري ان هذا القول من جابر لما نضعه في مقدمة الشروط التى نستوجب استيفاءها فى كل باحث علمي ، كائنا ما كان موضوع بحثه ، وفى أى عصر جاء ، فلا يجوز لغير العلماء المختصين أن يقولوا ماذا يستطيع وماذا لا يستطيع فى مجال البحث ؛ ويمضى جابر فى حديثه عن امكان العلم الكيمويّ أو امتناعه ، فيقول ان أسرار الطبيعة قد تمتنع على الناس لأحد سببين ، فاما أن يكون ذلك لشدة خفائها وعسر الكشف عنها ، واما أن يكون للطاقة تلك الأسرار بحيث يتعذر الامساك بها ، وسواء كان الأمر هو هذا أو ذلك ، كان فى وسع الباحث العلميّ أن يلتمس طريقا الى تحقيق بغيته ، فلا صعوبة الموضوع ولا لطافته ودقته مما يجوز أن تحول العلماء دون السير فى شوط البحث الى غايته ^(٢) .

(ب) مصدر العلم :

أتى للانسان أن يعلم العلم الذى يعلمه ؟ هذا سؤال ما أنفك الفلاسفة يسألونه ويحاولون عنه الجواب : أفىكون فى فطرة الانسان وطبعه المجبول أن يهتدى الى العلم من تلقاء نفسه لو واثته الظروف المناسبة ؟ ذلك ما أخذ به سقراط الذى

(١) جابر بن حيان ، كتاب اخراج ما فى القوة الى الفعل ، نشر كراوس ، ص ٧

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٨ .

كان على اعتقاد بأن العلم كامن في الانسان ، ولا يحتاج الا الى من يحركه بالأسئلة الموجّهة ، فيخرج العلم من حالة الاضمار الى حالة الظهور ، أو من حالة الكمون الى حالة العكس ، أو - بالمصطلح الفلسفي - من حالة الوجود بالقوة الى حالة الوجود بالفعل ؛ ولو كان الأمر كذلك لكان التعلم ضربا من ضروب الكشف عما هو خبيء في النفس ، وليس هو باكتساب شيء يأتي الى نفس المتعلم من خارجها ، ولكانت عملية التعليم لا تزيد على عملية التوليد ، ويعبر جابر عن هذا الرأي بقوله ان المتعلّم عندئذ : « يكون مبتدعا للأشياء من نفسه في أول الأمر بطباعه » ^(١) لكنه لا يجعل هذه الصفة عامة في كل انسان على حد سواء ، بل يقصرها على من يصفهم « بالاعتدال » - والاعتدال عنده معناه توازن العناصر التي منها يتكون الشخص المعين - « فالشخص المعتدل هو الذي يستخرج الأشياء بطبعه ، ويقع له العلم بالبدئية في أول وهلة » ويستترد جابر فيقول نقلا عن فورفوريوس ^(٢) « ان من كان هذا سبيله (هو) سقراط الحكيم ؛ فانهم لا يشكّون أن كثيرا من العلم وقع له بقليل الرياضة ، وأن ذلك بالطباع » ^(٣) أي أن رياضة قليلة ، أو قل فاعلية وجهدا قليلين كانا يكفيان لتحريك علم

(١) جابر بن حيان ، كتاب التجميع (مختارات كراوس) ص ٣٧٦ - ٧ .
 (٢) فيلسوف اسكندراني من مدرسة الافلاطونية الحديثة ، عرف بشرحه للمنطق الارسطي (٢٣٣ - ٣٠٤ .
 (٣) كتاب التجميع في المختارات المذكورة ، ص ٣٧٧ .

كثير في نفسه ، لأن العلم كامن هناك بالفطرة ، ينتظر ما يحركه فيتحرك .

العلم بالفطرة — اذن — أحدث المذاهب المختلفة في تفسير التعلم ، ومذهب آخر يقول ان العلم انما يكون بالتلقين ، فما في فطرة الانسان علم لا بالقوة ولا بالفعل ، فهي — على حد العبارة التي قالها الفيلسوف الانجليزي « چون لثك » (١٦٣٣ — ١٧٠٤) — تولد صفحة بيضاء ، ثم تأتي العوامل الخارجية عن طريق الحواس فتخط عليها آثارها ومن هذه الآثار المخطوطة يتكون علم الانسان ، ومن بين هذه العوامل الخارجية — بل من أهمها — هو المعلم ، والوالدان هما بمثابة المعلمين ، فهؤلاء يلقنون الناشء بما يكون له نفسه على الصورة التي يريدونها له ، وفي ذلك يقول جابر : « ... (ان من يوكل اليه أمر تكوين الانسان) يدرس عليه جميع العلوم وضروب الآداب وعلوم العلويات ، أو غير ذلك مما يراد من ذلك المكون أن يكون ماهرا فيه »^(١).

يذكر جابر هذين المذهبين في مصدر العلم ، المذهب القائل بأن العلم لدني ينبع من الفطرة ، والمذهب القائل ان العلم آت كله من الخارج بالتحصيل والتلقين ، ثم يضيف اليهما مذهباً ثالثاً يقع بين بين ، وذلك أن يكون في نفس المتعلم استعداد للتلقى ، ثم تجيء العوامل الخارجية فتستخدم ذلك الاستعداد

(١) التجميع (مختارات كراوس) ص ٣٧٥ .

الفطرى ؛ فالفطرة ليست « علما » ولكنها « تهيؤ » لقبول العلم ، واذن فلا بد فى الأمر من داخل وخارج معا ؛ وهذا هو بعينه ما يقوله القائلون بضرورة الوراثة والبيئة معا فى عملية التربية ؛ الا أن جابرا يستخدم لغة أخرى غير هذه اللغة ، فيعبر عن الحقيقة نفسها بقوله : « ان (العلم) لا يكون بالبدئية ، ولا بالتعليم من الصغر ، بل يكون على البدئية » ^(١) - فهو يقول عن العلم انه « بالبدئية » فى الحالة التى يكون فيها موروثا بالطبع ، ثم يقول عنه انه « على البدئية » حين لا يكون الموروث بالطبع الا استعدادا فقط ، وعلى هذا الاستعداد تأتى المؤثرات من خارج ؛ وان جابراً ليختار من هذه المذاهب الثلاثة مذهباً ، وهو هذا الذى يجمع بين الاستعداد والتلقين ، مؤكداً أن : « النفس لا تكون عالمة أولاً بالضرورة » ^(٢) أى أنها محال عليها أن تولد مزودة بالعلم كاملاً ، لكنها مستعدة للتقبل بطبيعتها ، فهى : « قادرة فاعلة جاهلة » ^(٣) أول الأمر ، ثم تراض بعد ذلك بفضل قدرتها وفعاليتها ، فيتحول الجهل علماً .

لكن ما مصدر التلقين عند جابر ؟ من ذا الذى كشف له عن الحقائق فتلقفها وتمثلها بفطرته القابلة القادرة ؟ ها هنا نجد يصرح فى أكثر من موضع بأن مصدر علمه هو النبىؐ وهو على وهو سيده جعفر الصادق وما بين هؤلاء جميعاً من أبناء الأسرة

(١) نفس المصدر ، ٣٧٧ .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٣٧٧ .

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ٣٧٨ .

الشريفة ؛ فهو يقول : « تأخذ (من كتبى) علم النبى وعلى وسيدى وما بينهم من الأولاد ، منقولا نقلا مما كان وهو كائن وما يكون من بعد الى أن تقوم الساعة » ^(١) وفى موضع آخر يقول : « فوالله ما لى فى هذه الكتب الا تأليفها ، والباقى علم النبى صلى الله عليه وسلم » ^(٢) .

فما مؤدسى هذا ؟ مؤداه أن مصدر التلقين هو الوحى ، ينزل على النبى ثم يتوارثه الخلفاء من بعده ، وعن هؤلاء يكسب الكاسبون . فليس العلم عقلا ولكنه ثقل ، ليس هو بالكشف المبكر الأصيل بالنسبة الى العالم الكاشف ، بل هو تنزيل من السماء ؛ وعلى هذا الضوء نفهم اسم « الكيميا » لماذا أطلق على مثل هذه الأبحاث التى قام بها جابر ؛ فهى لفظة معربة من اللفظ العبرانى ، وأصله كيم يه ، ومعناه أنه من الله ^(٣) .

(ح) الأستاذ والتلميذ :

لهذا كان للأستاذ الذى ينقل العلم للمتعلم منزلة مقدسة عند جابر ؛ وانا لننقل هنا مقالة كتبها فى العلاقة بين الأستاذ والتلميذ ^(٤) ، ونعتقد أنها من الروائع فى ميدان التربية ، ولن

(١) مقاله الحادية والعشرون من « كتاب الخواص الكبير » - مختارات كراوس ، ص ٣١٥ .

(٢) المقالة الرابعة والعشرون من « كتاب الخواص الكبير » ، ص ٣١٧ .

(٣) الصفدى فى شرح لامية المعجم ، أخذناه عن كشف الظنون ، مجلد ٢ ص : ٣٤١ .

(٤) المقالة الاولى من « كتاب البحث » - مختارات كراوس ، ص ٥٠١ - ٥٠٥ .

ندخل على لفظها من التعديل الا بمقدار ما يجعلها مناسبة لسمع القارئ الحديث ، قال :

فأما ما يجب للأستاذ على التلميذ ، فهو أن يكون التلميذ ليّناً قَبُولاً لجميع أقواله ، من جميع جوانبه ، لا يعترض عليه في أمر من الأمور ... فان ذخائر الأستاذ العالم ليس يظهرها للتلميذ الا عند السكون اليه ، وحمده غاية الحمد ، وذلك أن منزلة الأستاذ هي منزلة العلم نفسه ، ومخالف العلم مخالف الصواب ، ومخالف الصواب واقع في الخطأ والغلط ، وهو ما ليس يؤثّر عاقل ، فاذا لم يكن التلميذ على هذا المقدار من الطاعة للأستاذ ، أعطاه الأستاذ قشور العلم وظاهره .

ولست أريد بطاعة التلميذ للأستاذ ، أن تكون هذه الطاعة في شئون الحياة العملية الجارية ، بل أريدها طاعة في قبول العلم والدرس وسماع البرهان على أستاذه ، وحفظه ، وترك التكاسل والتشاغل عنه ، ذلك أن شئون الحياة العملية لا قيسة لها عند الأستاذ الربّانيّ ، لأن الأستاذ هو كالامام للجماعة التي هو قيّم بها ، وكالراعي ، والسائس ، للأشياء التي يتولى صلاحها واصلاحها ، فمتى عسرت عليه ، أو عسرت عن التقويم ، فأمّا أن يطرحها ، واما أن يتعبه تقويمها الى أن تستقيم ...

وينبغي للتلميذ أن يكون صامتا للأستاذ ، كتوما لسره ، لأن التلميذ في هذه الحال كالأرض المزروعة التي يتخذها الانسان لصلاح حاله : فان كانت تربتها طيبة استقر فيها البذر ، فأزكى وأينع ، وردّ أمثال بذره ، وان كانت تربتها فاسدة

قبيحة ، هلك البذر فيها ولم يشمر الا ما هو قليل النفع ، ...
وواجب التلميذ أيضا أن يكون منقطعا الى الأستاذ دائم الدرس
لما أخذ عنه ، كثير الفكر فيه ، فليس في وسع الأستاذ الا أن
يعلم تلميذه أصول العلم ، وعلى التلميذ بعد ذلك أن يروض
نفسه على ما قد تعلم .

فأما ما يجب للتلميذ على الأستاذ فهو : أولا — أن يمتحن
الأستاذ قريحة المتعلم ، وأعنى بالقريحة جوهر المتعلم الذي طبع
عليه ، ومقدار مافيه من القبول ، والاصغاء الى الأدب اذا سمعه ،
وقدرته على حفظ ما قد تعلمه وعلى تذكره ، فاذا وجد الأستاذ
تلميذه قَبُولًا ، ذا أرض زكية ، وجوهر ترتضع فيه المعلومات
كلما ارتسمت فيه ، أَخَذَ يسقيه أوائل العلوم التي تناسب
مع قدرته على القبول ، وتناسب مع سنّه وخبرته ، ولم يزل به
يلقنه العلم أوّلا أوّلا ، وكلما احتمل الزيادة زاده ، مع امتحانه
فيما كان قد تعلمه ، فان كان حافظا لما كان سقاه وغير مضيع
له ، زاده في الشرب والتعليم ، وان وجدته ينسى ويتخبل في
حفظه ، أنقص له المقدار ، وعاتبه على ذلك عتابا كالإيماء من
غير امعان في التصريح ، ثم امتحنه بعد ذلك ثانيا وثالثا ، فان
وجده جاريا على ديدن واحد في النسيان ، هزّه بالعتاب وأوجعه
بالتقريع ، وبالغ في توبيخه .

ومن أوائل العلوم يتدرج الأستاذ بتلميذه من مرتبة الى
مرتبة حتى يصير في عداد الأستاذين ، الذين يجب عليهم للتلامذة
مثل ما وجب له في أول أمره ، واذا بلغ التلميذ الى هذه المرتبة

من العلم ومن رموزه وصغائره ولطائف ما فيه ، أصبح واجبه أن يتعلمه ، فان لم يفعل ذكره أستاذة بذلك قبل أن ينتقل الى تلميذ سواه ، والأستاذ الذى يغفل عن تلميذه يكون خائناً ، والخائن لا يؤتمن ، ومن لا يؤتمن لا يؤخذ عنه علم ، لأن العالم لا يكون الا صادقاً .

وبالجملة فاني أقول : ان سبيل الأستاذ والتلميذ أن يكونا متعاطفين بعضهما على بعض تعاطف قبول ، وأن يكون التلميذ كالمادة ، والأستاذ له كالصورة - انتهت مقالة الأستاذ والتلميذ .
وانه لما يتصل بموضوع الأستاذ والتلميذ ما قد ذكره جابر في مواضع كثيرة جداً من الطريقة التي ينبغي للدارسين أن يتناولوا كتبه بها ، ونخص بالذكر في سياقنا هذا شروطه التي يشترطها على القارئ ، لأنها شروط منهجية سليمة في كل بحث علمي يرجع فيه صاحبه الى النصوص والأصول والوثائق .

ذلك أن جابراً يشترط على الدارس أن يقرأ كل كتاب من كتبه ثلاث قراءات متتالية ، لكل قراءة منها هدف خاص : أما القراءة الأولى فليثبت من صحة ألفاظ النص ومن معاني تلك الألفاظ ، وأما القراءة الثانية فلدراسة هذا النص ، لا من حيث معانيه المباشرة ، بل بغية الوصول الى مدلولاته البعيدة الخفية ، فما أكثر ما يكشف تحليل النص عن معان ما كانت لتظهر لو وقف الدارس عند ظاهر اللفظ وحده ، دون الغوص الى ما هو منطوق في تضاعيفه وثنائياه ، وأما القراءة الثالثة فهي لتبويب المعاني وتصنيفها لعنا نجمع الشبيه الى شبيهه ، أو نوازد بين

المتباين منها ، تصنيفا وموازنة من شأنهما أن يبلغا بنا الغاية المرجوة من موضوع الدراسة ^(١) .

على أن جابرا اشترط كذلك شرطا للقراءة الدارسة الفاحصة ، هو أيضا في صميم المنهج العلمي السليم ، اذ يشترط على الدارس أن يجمع كتبه كلها أولا ، قبل أن يهتم بقراءة بعضها ، لكي يضيف ما في كل كتاب منها الى ما في الآخر ^(٢) ، لأن الكتاب الواحد قد يفرد بمعنى واحد لا يشاركه فيه غيره ^(٣) وعندئذ يكون الاكتفاء بدراسة بعض كتبه دون بعض مؤديا الى تكوين فكرة مهوشة ناقصة عن مذهبه ، هذا فضلا عن أن كل كتاب من كتبه — كما يقول هو نفسه — انما يعد شرحا لبقية الكتب كلها ، وهو في ذلك يقول عن كتبه : « فائتا انما نضرب المثل بعد المثل في المواضع على تفسير كتاب من كتاب في مسألة تمر بنا أو شيء مثل ذلك ، فان قواعد هذه الكتب انما هي اثنا نذكر في كل كتاب خاصة لجميعها ليست في غيره من الكتب ، وبعضها يشرح بعضا » ^(٤) .

(١) المقالة الثانية والستون من « كتاب الخواص الكبير » — مختارات ، ص :

١٢٩ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٣٢١ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٣٢٢ .

(٤) المقالة الرابعة والعشرون من « كتاب الخواص الكبير » — مختارات ، ص :

٣١٨ .

(د) تعريف الألفاظ :

لقد بلغت الدقة العلمية المنهجية بجابر مبلغا بعيدا ، عندما أدرك في وضوح خطر تحديد المعاني الواردة في أى بحث علمي، تحديدا يبين معالم الموضوع في حسمه وجلاء ، ويساعد على استنباط الأفكار بعضها من بعض ؛ ولقد وضع في « الحدود » - أعنى تعريف الألفاظ العلمية - كتابا سنوِّج مادته فيما يلي ، لكننا نسارع هنا الى اثبات عبارة قالها في تقديره لقيمة كتابه هذا ، لأنه تقدير يدل على وعيه الشديد بأهمية الموضوع ، فيقول : « ياليت شعري كيف يتم عمل لمن لم يقرأ كتاب الحدود من كتبنا فاذا قرأته يا أخى ، فلا تجعل قراءتك له مثل قراءة سائر الكتب ، بل ينبغي أن تكون قراءتك للكتب مرة في الشهر ، وأما « الحدود » فينبغي أن ينظر فيه كل ساعة ، وان اعطاء الحد أعظم ما في الباب »^(١) ، وانه في ذلك لعلى حق ، لأنك اذا أحسنت تحديد المعنى الذى تتحدث فيه ، قطعت بذلك شوطا بعيدا من طريق البحث الموفق السديد .

يقول جابر في كتابه : « الحدود »^(٢) ان الغرض بالحد هو الاحاطة بجوهر المحدود على حقيقته ، حتى لا يخرج منه ما هو فيه ، ولا يدخل فيه ما ليس منه ، فاذا ما حدد الموضوع تحديدا تاما ، صار لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ؛ والتحديد التام انما

(١) الجزء الأول من كتاب الاحجار على رأى بليساس - مختارات ، ص ١٣٨ .

(٢) مختارات ، ص ٩٧ - ١٠٢ .

يكون بذكر الجنس الذى يندرج تحته النوع المراد تحديده ،
ثم بذكر الفصل الذى يميز ذلك النوع من بقية الأنواع التى
تندرج معه تحت جنس واحد .

وقد قيل فى الحدّ انه لا يحتمل الزيادة والنقصان ، لأنك اذا
زدت من الحد أدى ذلك الى نقصان المحدود ، كأن تضيف الى
حد الانسان « بأنه حيوان ناطق » بحيث تجعله « حيوان ناطق
يسكن جزيرة العرب » فعندئذ تنحصر دائرة المحدود فى طائفة
قليلة من الناس ، بعد أن كان المحدود هو الناس جميعا ، وكذلك
اذا انتقصت من الحد ، أدّى ذلك الى زيادة المحدود ، كأن
تقول فى حد الحمار انه حيوان ذو أربع قوائم ، فتتقص فصره
المتمم لنوعه وهو النهاق ، وبهذا تتيح بهذا النقصان فى الحدّ
لكل ذى قوائم أربع الدخول فى ذلك الحدّ ، ولا تجعله حدا
مقصورا على الحمار وحده ؛ لكن زيادة الحد لا تنقص من
المحدود الا اذا كانت زيادة تشمل بعض أفراد النوع دون
بعضهم الآخر ، كأن تضيف الى حد الانسان عبارة « متكلم
بالعربية » فيصبح : « الانسان حيوان ناطق متكلم بالعربية »
فالزيادة هاهنا تؤدى الى نقصان المحدود ، أما اذا كانت الزيادة
صفة شاملة للنوع كله ، أى أنها خاصة من خصائصه المميزة ،
مثل اضافة كلمة « الضحاك » الى حد الانسان بحيث يصبح
هذا الحد هو : « الانسان حيوان ناطق ضحاك » فمثل هذه
الزيادة لا تؤدى الى نقصان المحدود ؛ وأما النقصان من الحدّ
فهو مؤدّ الى زيادة المحدود للاحالة على أى وجه جاء هذا

النقصان منه ؛ وذلك لأن الحدّ مؤلف من الجنس والفصل الذى يميز النوع ويحدّثه ، فاذا أقمنا من الحدّ أحد فصوله المميّزة للنوع دخل فى النوع ما ليس منه ...

نعم ان جابرا لم يزد شيئا على ما قاله أرسطو فى الحدّ (التعريف) ، ولكن حسبته - وهو العالم الطبيعى - أن يتنبه الى ضرورة الأساس الذى يبنى عليه تحديد المعانى ، لكى يقيم عليه العالم بناء العلمى فى دقة منطقية ، وسنورد فى موضع آخر من هذا الكتاب ^(١) تصنيفه للعلوم وتحديد لها تحديدا يميزها بعضها من بعض ، كما قد صنع كل صاحب منهج فى تاريخ الفكر .

(هـ) رجل التجارب العلمية :

لقد أسلفنا القول فى رأى جابر عن مصدر العلم ماذا عساه أن يكون ؟ وهو أن مصدر العلم وحى أولا ينزل على النبىؐ عليه السلام ، ثم يتوارثه خلفاؤه من بعده - خلفاؤه المعترف بهم عند الشيعة - ثم يجىء التلقين من هؤلاء لمن رأوه من التلاميذ صالحا للتعلم ؛ ومعنى ذلك بعبارة موجزة أن مصدر العلم أستاذ مؤهل من جهة ، واستعداد فطرى عند التلميذ من جهة أخرى .

والحق انى لا أعرف كيف أوفّق توفيقا أطمئن اليه بين هذا الرأى فى مصدر العلم الأول - وهو الوحي يأتى من الخارج -

(١) انظر الفصل الاثنى .

وبين منهجه التجريبي في بحوثه العملية ، وهو منهج نموذجي في دقته وفي حرصه على التثبت ؟ أيكون العلم عنده نوعين : فنوع تلقيني خاص بتحصيل الأحكام الشرعية وما إليها ، ونوع آخر كشفى "علمى" تجريبى خاص بالعلم الطبيعى ؟ يجوز أن يكون الأمر كذلك ، لأنه في تصنيفه للعلوم ^(١) قد قسم العلوم قسمين أساسيين : علم الدين وعلم الدنيا .

وأيا ما كان الأمر ، فلجابر منهج "تجريبى يصطنعه في بحوثه الكيماوية ، ، جدير بالبسط والتحليل ، فهو حريص على أن يقصر نفسه على مشاهداته التى تجيء التجربة مؤيدة لها ، اذ قد تكون الظاهرة المشاهدة حدثا عابرا لا يدل على اطراد في الطبيعة ، يقول جابر في رسم خطته العلمية : « يجب أن تعلم أتّا نذكر في هذه الكتب (يشير هنا الى الكتب التى بحث فيها خواص الأشياء) خواص ما رأيناه فقط — دون ما سمعناه أو قيل لنا وقرأناه — بعد أن امتحنناه وجربناه ، فما صح أوردناه وما بطل رفضناه ، وما استخرجناه نحن أيضا وقايسناه على أقوال هؤلاء القوم » ^(٢) .

فهو في هذا النص يهتم اهتماما خاصا « بشهادة الغير » — سواء أكانت شهادة مقروءة أم مسموعة — هل يؤخذ بها في البحث العلمى أو لا يؤخذ بها ، فتراه لا يعتد بها الا على سبيل

(١) انظر الفصل الآنى .

(٢) المقالة الاولى من « كتاب الخواص الكبير » — مختارات كراوس ، ص ٢٣٢ .

التأييد لما يكون قد وصل اليه هو بتجاربه ؛ وهذا ولا شك اسراف منه في الحرص ، لأن العلم يستحيل أن يخطو في تقدم مطرد ما لم يأخذ اللاحتون عن السابقين علمهم ، وكل ما ينبغي التثبت منه هو أن نستيقن من أمانة أولئك السابقين الذين عنهم نأخذ ما نأخذه ؛ أما أن يقتصر العالم على مشاهداته هو وحده وتجاربه هو وحده ، وألا يلجأ الى أقوال غيره من العلماء الا على سبيل الاستشهاد على صدق ما قد انتهى اليه هو نفسه من مشاهداته وتجاربه ، فلذلك التزام لما ليس يلزم ، لكنه على كل حال التزام يكشف لنا عن مبلغ دقة هذا العالم في منهج بحثه ؛ واثق لتراه في مواضع أخرى يتخفف بعض الشيء من التزامه المنهجي هذا ، ويجيز لنفسه قبول النتائج العلمية التي ينقلها اليه الآخرون ، فهو في ذلك يقول - مثلاً - : « وما لم يبلغنا ولا رأيانه ، فاثقاً من ذلك في عذر مبسوط » ^(١) أى أن للعلم المحقق المقبول عنده مصدرين : فاما الرؤية بحاسته ، واما رؤية الآخرين كما تبلغه ، ولا شك أنه يضر شرطاً لهذا الذي يبلغه عن الآخرين ، وهو أن يكون هؤلاء الآخرون من الثقافات المكونة الى أمانتهم العلمية .

وهاك عبارة وردت في كتابه « الرحمة » ^(٢) يصف بها تجربة أجراها ، وهي تدل على دقة ملاحظته ، قال ما معناه : كان

(١) الجزء الاول من كتاب الأحجار على رأى بليناس ، مختارات ، ص ١٣٢ .

(٢) مأخوذة من هوليارد في كتابه « الكيمياء حتى عهد دولتن » ص ١٧ - ١٨ .

لدى حجر ممغطس يرفع قطعة من الحديد وزنها مائة درهم ، وحفظته عندى زمنا طويلا ، ثم جربته على قطعة أخرى من الحديد ، فلم يرفعها ؛ فظننت أن هذه القطعة الثانية من الحديد قد تكون أكبر وزنا من القطعة الأولى ، فوزنتها ووجدتها أقل من ثمانين درهما ، ومن هنا استنتجت أن قوة الحجر الممغطس قد نقصت ، على الرغم من ثبات وزنه .

ويطلق جابر اسم « التدريب » على ما نسميه نحن اليوم « تجربة » ، وهو يجعل اجراء التدريبات (= التجارب) العلمية شرطا أساسيا للعالم الحق : « فمن كان درّبا كان عالما حقا ، ومن لم يكن درّبا لم يكن عالما ، وحسبك بالدربة فى جميع الصنائع أن الصانع الدرب يحذق ، وغير الدرب يعطل »^(١)

على أن جابرا قد يذكر حقيقة مّا على أنها مستندة الى تجربة أجريت ، على حين أن الخطأ فيها واضح ، كأن يقول مثلا : « ان من أخذ ثورا - وان كان أحمر اللون فهو أجود - ثم أدخل بيتا فطرح له من ورق الخشاشيا ثم سدّ عليه الباب الذى دخل منه ، وفتحت له فى أعلاه أربع كوى كما يدور البيت ، فترك الثور حتى يموت ويعفن ، تولّد عنه زنبور النحل »^(٢) والخطأ العلمى هنا واضح ، فحتى لو أغفيناها من خطأ القول ان حشرة ما تتولد من غير طريق نسلها الصحيح ، على اعتبار أن هذه الحقيقة العلمية - حقيقة كون

(١) من كتاب السبعين ، مختارات كراوس ، ص ٤٦٤ .

(٢) من كتاب التجميع ، مختارات كراوس ، ص ٣٦٨ .

الكائن الحى يستحيل أن يتولد الا عن كائن حى ، ولا يتولد قط من غير الحى - أقول اننا لو أعفيناه من هذا الخطأ على اعتبار أن هذه الحقيقة العلمية ربما تكون قد كشفت فى عصر لاحق لعصره ، فكيف نغفیه من الخطأ المنهجى فى تفضيله للشور الأحمر فى أداء هذه التجربة ؟ .

(و) الاستنباط والاستقراء :

لكننا من قراءة نصوصه استطعنا أن نتلمس مذهبه فى خطوات السير فى طريق البحث العلمى ، وهى خطوات تطابق مايتفق عليه معظم المشتغلين بالمنهج العلمى اليوم ؛ وهى تتلخص فى ثلاث خطوات رئيسية : الأولى - أن يستوحى العالم مشاهداته فرضاً يفرضه ليُفسر الظاهرة المراد تفسيرها ، والثانية - أن يستنبط من هذا الفرض نتائج تترتب عليه من الوجهة النظرية الصرف ، والثالثة - أن يعود بهذه النتائج الى الطبيعة ليرى هل تصدق أو لا تصدق على مشاهداته الجديدة ؛ فان صدقت تحول الفرض الى قانون علمى يركن الى صوابه فى التنبؤ بما عساه أن يحدث فى الطبيعة لو أن ظروفها بعينها توافرت .

فطريق السير اذن هو هذا : مشاهدات توحى بفروض ، ثم استنباط للنتائج التى يمكن توليدها من تلك الفروض ، ثم مراجعة هذه النتائج على الواقع ، وعندئذ فاما أن تقبل الفروض التى فرضناها أو نرفضها تبعا لصدق نتائجها على الواقع ؛ ولقد

اصطلح رجال المنطق على أن يطلقوا كلمة « الاستقراء » على مرحلتى المشاهدة الأولى والتطبيق الأخير ، لأن في كليهما لمسا للوقائع العينية واستقراء لها ؛ كما اصطلاحوا على أن يطلقوا على مرحلة استنباط النتائج التى يمكن توليدها من الفروض ، اسم « الاستنباط » ، وهو عملية تتم في الذهن ؛ وهنالك من العلوم ماهو استنباطى صرف كالرياضة ، ومنها ماهو استنباطى استقرائى معا كالعلوم الطبيعية .

أما التفكير الاستنباطى الذى هو رياضى في طبيعته ، فيعتمد على مفاهيم ذهنية يتسق بعضها مع بعض ، بغض النظر عن مطابقتها أو عدم مطابقتها لواقع قائم في العالم الخارجى ؛ وهو ضرب من التفكير لا مندوحة عنه في كل بحث علمى حتى لا يتقيد الباحث بحدود ما يقع له في خبرته الحسية المباشرة ؛ اذ ترى الباحث في تفكيره الاستنباطى العقلى الخالص ، يدير في ذهنه الأمر من كافة وجوهه ، فيربط فكرة بفكرة ويستخرج فكرة من فكرة وهكذا ، حتى اذا ما اهتدى بفضل هذه العمليات العقلية الداخلية الى نتيجة يراها نافعة لو طبقت ، فعندئذ يخرج الى العالم الطبيعى الخارجى ليختبر صدق هذه النتيجة اختبارا يعتمد على الواقع المحسوس ، فاذا تبين صدقها أصبحت قانونا علميا أو نظرية علمية تستخدم في الجانب التطبيقى من حياة الانسان العملية .

وكان التفكير الاستنباطى الصرف هو المنهج الوحيد الذى يعتد به في العصور القديمة والوسيلة ، لأن التفكير عندئذ

كان كله قائما على أسس يفرضها العقل لنفسه فرضا ، أو على أسس يوحى بها الى الانسان احياء ، وما عليه في كلتا الحالتين سوى أن يستنبط النتائج من تلك الفروض المسلّم بصدقها ، حتى جاءت النهضة الأوروبية وجاء معها العلم الطبيعي فعندئذ أحسّ رجال المنهج الفكرى بضرورة اضافة منطق جديد يضاف الى المنطق الأرسطى الاستنباطى الذى كان قد رُسِمَ ليسد حاجة التفكير فى عصره والعصر الذى تلاه ؛ أحسّ رجال المنهج الفكرى ابان النهضة الأوروبية (القرن ١٦ - ١٧) بالحاجة المدمجة الى منهج استقرائى جديد يصلح لمعالجة الظواهر الطبيعية على أساس المشاهدة واجراء التجارب .

ثم اندمج المنهجان آخر الأمر فى منهج واحد وجد أن لامناص من اصطناعه فى كل بحث علمى منتج ، فلا بد من ملاحظة خارجية أولا ، لنستوجيها فروضا نقرضها ، ثم لا بد فى الوقت نفسه من طريق الاستنباط ننهجه داخل عقولنا لنولّد من تلك الفروض التى فرضناها نتائج ننتفع بها فى دنيا العمل والتطبيق .

أفليس من حق عالمنا العربى جابر بن حيان علينا ، أن نسجل له بالفخر والاعجاب منهجا فكريا رسمه لنفسه فى القرن الثامن وأوائل القرن التاسع الميلادى ، وهو منهج لو كتب بلغة عصرنا ولو فصلّ القول فيه قليلا ، لجاء وكأنه من نتاج العصر الحديث ؟ ذلك لأنه منهج اعتمد على الاستنباط والاستقراء معا ، اعتمادا واعيا صريحا ؛ فقرأ - مثلا - هذه الجملة الواحدة تجيء

عَرَضاً في حديثه ليصف بها منهجه : « ... قد عملته بيدي وبعقلي من قبل ، وبحث عنه حتى صَحَّ وامتحنته فما كذب »^(١) فيها هنا قد أجمل صاحبنا كل ما نريده نحن من الباحث العلمي في كلمات قلائل رتبت أدق ما يكون الترتيب ؛ فعمل " باليد أولاً ، واعمال للعقل فيما قد حصلته اليد ، ثانياً ، حتى تنتهي منه الى نظرية مفروضة ، ثم امتحان تطبيقي - ثالثاً - للفرض العقلي الذي فرضناه .

على أن الأمر عنده لا يقتصر على مثل هذه العبارات المقتضبة الموجزة المركزة يصف بها منهجه ؛ بل انه يفيض الكلام في ذلك افاضة كافية في مواضع كثيرة من كتبه .

فانظر اليه - مثلاً - وهو يوضح لك كيف يمكن للعالم أن يبدأ بالتعريف العقلي لمفهوم مّا ، ثم يستنبط من هذا التعريف ما يريده من التفاصيل الخاصة بالعلم الذي يتعلق به ذلك المفهوم المعروف ، فيقول على سبيل المثال : اننا اذا ما بدأنا بتعريف « الايقاع » بأنه تأليف عددي ، استطعنا أن نستخرج من هذا التعريف سلسلة من النتائج التي يلزم بعضها عن بعض ، والتي تضع لنا أسس العلم الموسيقي ؛ فالنتيجة الأولى لهذا التعريف هي أنه ما دام الايقاع هو تأليف عددي فانه لا بد أن يكون تأليفاً من حركة وسكون في مجال النطق والسمع ؛ ومن تأليف المتحرك والساكن تنتج نتيجة هي : أن أوزان الألفاظ

(١) كتاب الخواص ، المقالة الثانية والثلاثون ، مختارات كراوس ص ٣٢٢ .

تكون كذا وكذا ؛ أما في مجال الموسيقى ، فمن تعريفنا للايقاع بأنه تأليف عددي ، ينتج أن هذا التأليف اما أن يكون فردا في العدد أو زوجاً ؛ والزوج والفرد يأتلفان معا على أربع صور : زوج زوج ، أو فرد فرد ، أو زوج فرد ، أو فرد زوج ؛ والعدد الفرد يكون مثل الواحد وأخواته ، والزوج مثل الاثنين وأخواتها ؛ ويتولد عن ذلك أربع طرائق في الموسيقى ، وهي التي يسمونها بالأسماء الآتية : ثقيل الأول ، وثاني الثقيل ، والرمل ، والهزج ؛ ثم انهم ولّدوا كل واحد من هذه خفيفا ، فصارت ثمانية ، وهي : خفيف ثقيل الأول ، وخفيف ثقيل الثاني ، وخفيف الرمل ، وخفيف الهزج ؛ ثم جعل لكل واحد من هذه نسبة في الأصابع ، فكان خلف هذه في الأصابع ، كخلف تلك في الحلق واللسان والشفيتين ، اذ أنه قد يحدث من هذه الطرائق بالأصابع ساكن ومتحرك ، كما حدث لنا في الحروف ساكن ومتحرك ، وبهذا تصبح لكل طريقة من طرائق الموسيقى الأربع ، أربع صور ، وربما فرقوا بينها بنقرة يسيرة فصارت ثمانية ، أي أن مجموع الصور كلها يكون عندئذ ثمانية في أربعة ، أعني أنه يكون اثنين وثلاثين طريقة وهكذا — كما يقول جابر نفسه في نهاية تحليله السابق — ينتج هذا كله من تعريفنا للايقاع بأنه تأليف عددي ^(١)

(١) كتاب الأحجار على رأى بليساس ، ج ١ ، مخاربات كراوس ، ص ١٣٨

الى هذا الحد البعيد يمكن للمنهج الاستنباطى وحده أن يزودنا بحقائق العاوم ، على شرط أن نبدأ بتعريفات سديدة خصبة ؛ ولهذا ترى جابرا يعنى أكبر العناية بتعريف العلوم — وسنيسط القول فى ذلك فى الفصل التالى — اعتقادا منه أن التوفيق فى تعريف أى علم شئت ، يضمن لنا الى حد بعيد توفيقا فى الحقائق التى نحصل عليها من ذلك العلم ؛ فلا غرابة بعد هذا أن نراه يختص « حدود » العلوم (أى تعريفاتها) بكتاب مستقل ، يقول عنه : « يا ليت شعرى كيف يتم عمل لمن لم يقرأ كتاب الحدود من كتبنا ؛ فاذا قرأته يا أخى فلا تجعل قراءةك له مثل قراءة سائر الكتب ، بل ينبغى أن يكون قراءةك للكتب مرة فى الشهر ، وأما الحدود فينبغى أن ينظر فيه كل ساعة ؛ وأن اعطاء الحد أعظم ما فى الباب » (١) .

وأما عن الجانب الاستقرائى من المنهج العلمى — وهو جانب يكاد يتسبب كله لمناطقة أوربا ابتداء من النهضة العلمية ابان القرنين السادس عشر والسابع عشر — فقد سبق ابن حيان الى الكتابة بما يكفى وحده أن يضع هذا العالم بين أئمة المنهج العلمى ، فضلا عن منزلته التى اكتسبها بقضاياه العلمية نفسها . فالاستقراء — على خلاف الاستنباط — ينصب على أشياء الوجود الخارجى ، ومداره هناك هو اتخاذ الحاضر شاهدا على الغائب ؛ فمن علمنا بطبيعة الضوء — مثلا — نستطيع أن نتوقع

(١) نفس المرجع ، ص ١٣٨ .

ظواهر ضوئية معينة تحدث في المستقبل حين تتوافر ظروف معينة ؛ ومن علمنا باتجاه الرياح ومقدار الضغط الجوى ودرجة الرطوبة في الهواء ، نستطيع أن نتوقع شيئا عن نزول المطر أو عدم نزوله ، وهكذا ؛ وذلك أننا نحلل الظواهر التي تقع لنا في مشاهداتنا وتجاربنا تحليليا يربط الجوانب المتلازمة في الوقوع ربطا يتيح لنا أن نتوقع حدوث بعضها اذا رأينا أن بعضها الآخر قد حدث بالفعل . .

فماذا يقول جابر بن حيان في المنهج الاستقرائى (دون أن ترد بالطبع كلمة « استقراء » في سياقه) ؟

يقول : ان المشاهد يتعلّق بالغائب على ثلاثة أوجه ، وهى :
(ا) المجانسة ، (ب) مجرى العادة ، (ح) الآثار ، ؛ وسنوجز القول فيما يلى عن الاستقراء القائم على المجانسة ، ثم نعقب عليه بذكر الاستقراء عن طريق العادة ، ونأسف ألا نجد بين أيدينا ما قاله جابر عن الاستقراء عن طريق « الآثار » .

(ا) الاستدلال عن طريق المجانسة :

يقول جابر في ذلك ما مؤداه : ان الاستدلال بالمجانسة هو من قبيل حكمك على شىء ما اذا رأيت نموذجا له ؛ كأن ترى — مثلا — حفنة من قمح لتستدل بها على بقية القمح ما نوعها

(١) كتاب التصريف ؛ وانه لما يؤسف له ان المخطوط الموجود يقتصر على المجانسة ومجرى العادة ، وأما « الآثار » فقد انقطعت الرواية من ذكرها ، انظر مختارات كراوس ص ٤٢٤ .

وما طبيعتها ؛ على أن الاستدلال على هذا الوجه — فيما يقول جابر — ليس ثابتاً ولا صحيحاً ؛ ومع ذلك فقد اضطر إليه بعض العلماء اضطراراً ؛ لكن جابراً يعترض على مثل هذا المنهج في التفكير ، لأن وجود النموذج لا يدل بذاته على وجود الكل الذى قيل انه متمثل فى النموذج المذكور ؛ ومن أمثلة الأخطاء التى وقع فيها من استخدم هذا المنهج ، خطأ الطائفة التى قالت : انه اذا كان فى العالم نور وظلمة وخير وشر وحسن وقبيح ، فانه يجب أن يكون خارج هذا العالم أيضاً نور وظلمة وخير وشر وحسن وقبيح ، لأن ما فى هذا العالم من هذه الأشياء كلها هو بمثابة العينة التى تدل على ما هو خاف عنا فى عالم الغيب ؛ يقول جابر : ان هذا الاستدلال لا يستقيم الا اذا أثبتوا أولاً أن ما فى هذا العالم هو جزء من كل ، وأما اذا لم يثبتوا ذلك امتنعت ضرورة النتيجة التى انتهوا إليها ؛ أفلا يجوز أن يكون النور الذى فى هذا العالم هو كل ما هنالك من نور ، والظلمة هى كل ما هنالك من ظلمة ، وهكذا قل فى الخير والشر والحسن والقبيح ؟ « ألا ترى أن النموذج لا يثبت عند من دُفع إليه كم من ذلك الجوهر عند من أراه ذلك النموذج ، بل لا يثبت عنده بعلم يقين أن عنده من ذلك شيئاً غير ما أراه » ^(١) .

ولا يفوت جابراً هنا أن يعرج بالحديث على كتبه — وهو كثيراً ما يفاخر بها — فيجعلها مثلاً تطبيقياً توضيحياً لمبدأ

(١) كتاب التصريف ، مختارات كراوس ، ص ٤١٦ .

الاستدلال بطريق الجانسة ومدى ما يعرّض صاحبه له من خطأ ، فيقول : ان من لم يقرأ كتبى كلها بكل ما فيها من تفصيلات وتعليقات ، مكتفيا ببعضها دون بعضها الآخر ، قمين أن يكون فكرة خاطئة ، فمن قرأ كتابين من كل فن من فنون كتبى هو أعلم ممن قرأ كتابا واحدا من كل منها ^(١).

ويذكر جابر "اعتراضا قد يوجّه اليه في قوله ان الجزء لا يؤتمن في الحكم على الكل ، يذكر هذا الاعتراض ليردّ عليه ، فقد يعترض معترض بقوله : ان الجزء والكل أمران متضايقان لا يعقل أن يوجد أحدهما بغير الآخر ، فمجرد قولك عن شيء انه جزء يقتضى بالضرورة أن يكون هناك الكل الذى يحتويه ، وكذلك مجرد قولك عن شيء انه كلٌ يقتضى بالضرورة أن له أجزاء تدخل فيه ، لكن الاعتراض مردود بما يأتى : هذا كله صحيح على شرط أن يثبت لنا أن النموذج المقدّم هو جزء ، ومن أين يجئنا هذا اليقين اذا قدّم لنا شيء ما أنه ليس هو الجنس كله ، وليس جزءا يندرج في جنس يضمه مع غيره من الأجزاء التى تجانسه ؟

(ب) الاستدلال المبني على جرى العادة :

هذا هو الاستدلال الاستقرائى الذى يصل به صاحبه الى التعميم عن طريق مشاهدته لعدة أمثلة يراها متشابهة في ناحية

(١) المرجع نفسه ، والصنعة نفسها .

من نواحيها فيعمم عليها الحكم تعميما يجعلها زمرة واحدة ؛ فكأنما يبنى المستدل تعميمة في هذه الحالة على عادة يتعودها في مشاهداته ، اذ يتعود أن يرى صفتين — مثلا — مقترنتين دائما ، فيتوقع بعد ذلك اذا ما رأى احدهما أن يرى الأخرى ؛ وبطبيعة الحال لا يكون هذا التوقع قائما الا على أساس احتمالي ، اذ ليس هناك ما يمنع أن تجيء الحوادث على غير ما قد شهدها الانسان في الماضي ، وعلى غير ما يتوقع لها أن تكون ؛ وانه لما يستوقف النظر في هذا الصدد أن نرى تطابقا تاما بين ما يقوله جابر بن حيان في هذا الضرب من الاستدلال ، وما قاله ديشد هيوم في القرن الثامن عشر ، مما يعد أبرز طابع في فلسفته ؛ فكلاهما ينبّه الى أن الاستدلال الاستقرائي قائم على أساس « العادة » وحدها ، وبالتالي فهو استدلال احتمالي لا تحتمه الضرورة العقلية ؛ فليس فيه بعبارة ابن حيان : « علم يقين واجب اضطراري برهاني أصلا ، بل (فيه) علم اقناعي يبلغ الى أن يكون أخرى وأولى وأجدر لا غير » ^(١) .

ويمضي جابر بن حيان في الحديث عن الاستدلال الاستقرائي فيقول مامعناه : ان الناس يكثرون من استخدام هذا الاستدلال ويستندون عليه في أمورهم أكثر مما يستندون الى أى ضرب آخر من ضروب الاستدلال ، لأنه قياس واستقراء للنظائر واستشهاد بها على الأمر المطلوب اقامة الحجة على صوابه ؛

(١) كتاب التعريف ، مختارات كراوس ، ص ٤١٨ .

وليس هذا الضرب من الاستدلال المبني على الشواهد ما يطلق عليه في المصطلح المنطقي « بالبرهان » ، اذ البر لا يكون الا في حالة الاستنباط الذي نؤكد به النتيجة مقدماتها توليدا يجعلها صريحة بعد أن كانت مضمرة في المقدمات ، فاذا كانت المقدمات صحيحة لزم بالضرورة أن تكون النتيجة صحيحة كذلك ؛ فالاستقراء والبرهان ضد متعارضان : الأول احتمالي والثاني يقيني ، الأول يتفاوت وضعفا « بحسب كثرة النظائر والأمثال المتشابهة وقلتها والثاني لا تفاوت فيه بين قوة وضعف لأنه لا تفاوت في در اليقين ؛ ويقول ابن حيان : ان قوما قد ظنوا أن (الاستقراء يمكن أن يكون مؤديا الى علم برهاني يقيني ، وذلك اذا اط النظائر المتشابهة اطرادا لا يشذ فيه مَثَلٌ واحد (١) .

ولهذا يرى ابن حيان أنه جدير بالقول المفصّل ، لا يختلط أمره في عقول الباحثين ، فيقول (٢) : ان أمر استدلال من هذا القبيل هو ذلك الذي لم يوجد له الا واحد تقيس عليه حكمنا العام ؛ « كرجل قال مثلا : ان امرأة ستلد غلاما ؛ فسألناه عن الدليل من أين علم ذلك ؟ فأجابنا قال : من حيث انها ولدت في العام الأول غلاما ؛ ولم تكن المرأة ولدت الا ولدا واحدا فقط » .. هذه هي أضعف حا

(١) المصدر السابق نفسه ، الصفحة نفسها .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ١٩٦ .

الاستقراء ؛ وأما أقوى حالاته فهي تلك التي نجد جميع ما في الوجود مطردا فيها على مثال واحد ، ولا نجد أبدا ما يخالف ، « كرجل قال : ان ليلتنا هذه ستتكشف عن يوم يتبعها ويكون بعقبها ، فسألناه من أين علم ذلك فأجاب بأن قال : من قبل أنى لم أجد ليلة الا وانكشفت عن يوم »^(١) تلكما هما أضعف الحالات وأقواها بين حالات التدرج في القوة والضعف « وأما ما بين هذين فقوية وضعيفة في الدلالة بحسب كثرة النظائر وقتها ، وليس في هذا الباب علم " يقين واجب » فاذا جاز لنا أن نستشهد في أمثال هذه الحالات بحيث نحكم بالحاضر على الغائب ، فما ذاك الا « لما في النفس من الظن والحسبان ، فان الأمور ينبغي أن تجرى على نظام ومشابهة ومماثلة ؛ فانك تجد أكثر الناس يجترون أمورهم على هذا الحسبان والظن ، ويكاد أن يكون ذلك يقينا ، حتى انه لو حدث في يوم مئاً من السنة حادث " لترجو حدوث مثل ذلك الحادث بعينه في ذلك اليوم من السنة الأخرى ؛ فان حدث في ذلك اليوم بعينه من هذه السنة مثل ذلك الحادث تأكد عندهم ذلك أن سيحدث مثله في السنة الثالثة ؛ وان حدث في السنة الثالثة أيضا ، حتى اذا حدث ذلك مثلا عشر مرار في عشر سنين ، لم يشكثوا البتة في حدوثه في كل سنة تكون من بعد ، واذا كان هذا مقدار ما يقع في النفس من هذا المعنى ، فما ترى يكون فيما لم يشاهد قط الا على

(١) المصدر السابق نفسه .

ذلك الوجه ؟» ^(١) كالمثل الذى أسلفناه لاستدلال المستدل بأن ليلتنا هذه ستفزع عن يوم ؟ - هذا ما يقوله ابن حيان ، ولا بد هنا من تنبيه القارئ بقوة الى نقطتين وردتا فى كلامه هذا ، يُقَرَّرُ بأنه من رجال المنهج العلمى فى العصور الحديثة ؛ وأولاهما اشارته الى مَيْل النفس البشرية الى توقع تكرار الحادثة التى حدثت ، فكأنما الاستدلال الاستقرائى مبنى على استعداد فطرى فى طبيعة الانسان ؛ وانك لترى هذا المبدأ نفسه عند چون ستيوارت مل ؛ والنقطة الثانية هى كون درجة احتمال التوقع تزداد كلما زاد تكرار الحدوث ، وهى نظرية لها اليوم تفصيلات كثيرة ولا يتسع المقام هنا للأطنا ب فى الشرح والتعليق .

ويضرب لنا جابر" مثلاً على استخدام الطريقة الاستقرائية السالف ذكرها - وهى الطريقة التى يوصل فيها الى التعميم عن طريق اختبار عدد من الأمثلة الفردية المنتمية الى النوع الذى نعمم الحكم على جميع أفرادها - أقول ان جابرا يضرب لنا مثلاً على استخدام هذه الطريقة فى البحوث العلمية التى وقعت فعلاً فى تاريخ العلم ، والمثل الذى يضربه هو جالينوس ^(٢) فيقول عنه : ان جالينوس مع تمكنه من العلم ، وتدرُّبه فى النظر ، قد أخذ المقدمات التى بنى عليها علمه ، من الأمثلة الفردية التى

(١) نفس المصدر ، ص ٤١٩ - ٤٢٠ .

(٢) طيب من أبوين يونانيين ، عاش بين عامى ١٣٠ - ٢٠٠ ميلادية تقريباً ،

وقد ظل هو الحجة فى الطب حتى القرن ١٦ .

وقعت له في خبرته ؛ ثم جعل هاتيك المقدمات بمثابة المبادئ الأولية العقلية التي يلزم قبولها ؛ حتى انه قال في كتابه البرهان : ان من المقدمات الأوّلة في العقل أنه اذا كان الصيف يتبعه الخريف لا محالة ، فانه لم يكن الا بعد خروج الربيع ؛ ويريد جالينوس بهذا أن يقول : ان تسلسل الأحداث كما يقع في المشاهدة حيناً بعد حين ، يصبح قانوناً مطرداً يمكن الحكم على أساسه ، حكماً لا يتقيد بزمان ؛ وها هنا يستطرد جابر في الحديث موجهاً النقد الى جالينوس على نحو يشهد لجابر بدقة علمية منهجية ليس بعدها دقة ، اذ يقول : « وأنا أحسب أن هذه المقدمة (مقدمة أن الخريف اذا كان يعقب الصيف حتماً ، فما ذلك الا لأن الصيف قد سبقه ربيع) ليست بصحيحة دون أن يصحّ أن الأزمان لم تزل ولا تزال على مثل ما هي عليه ، فاذا لم يصح ذلك فانه لا يؤمن أن يكون صيف لا يعقبه خريف ولم يتقدمه ربيع » ^(١) ومراد جابر بهذا القول هو أن تعاقب الفصول في المشاهدة وحدها لا يضمن لنا سلامة الحكم العام بتعاقبها دائماً ، الا اذا كان في رءوسنا فرض سابق مضمّر ، وهو أن الزمن أزلّ لم تكن له بداية ولن تكون له نهاية ؛ وهذا الفرض بطبيعة الحال ليس مستمداً من المشاهدة ، وانما هو أوّليّ في العقل ؛ وبغير هذا الفرض السابق ، لا يجوز الحكم الحتمي اليقيني الضروري بأن هذا الصيف سيسبقه خريف ،

(١) كتاب التصريف ، مختارات كراوس ، ص ٤٢٠ .

اد قد يكون هذا الصيف هو آخر الزمان ؛ كما أنه لا يجوز الحكم بأن صيفا ما في الماضي قد جاء حتما بعد ربيع ، اذ ربما كان ذلك الصيف أول الزمان ولم يسبقه شيء . وما يصنّدقُ على هذا المثل يصدق على أمثلة أخرى كثيرة ، فهل يجوز منهجيا - مثلا - أن أحكم على عالم الأفلاك بأنه هكذا كان دائما ، ما دمت أنا وآبائي وجميع القدماء لم يزالوا يرونه مطردا على هذه الصورة التي نراها ، « فقد رصد المنجسون قبل ألوف السنين ، فوجدوه على مثال واحد في أعظامه (= أبعاده وأحجامه) وحركاته » ^(١) ؟ كلا ، لا يجوز لنا ذلك الا على سبيل الاحتمال المرجّح لا على سبيل الضرورة واليقين ، اذ من أدرانا ألا يكون هذا الكون مسبوقا بحالة تختلف عن الحالة المشاهدة ، بل من أدرانا ألا يكون الكون مسبوقا بشيء على الاطلاق ؟ وخذ مثلا آخر : هل يجوز لنا من الوجهة المنهجية أن نقول انه مادام الآدميون هم على الصورة التي نراها ، فمحال على انسان أن يجيء على غير هذه الصورة ؟ كلا ، فليس هذا الحكم في وسعنا ما دامت خبرتنا مقصورة على بعض العالم دون بعضه ، وعلى فترة محدودة من الزمن دون بقية الزمن « فانه قد يمكن أن يكون موجودات "مخالف" حكمها في أشياء حكم ما شهدنا وعلمنا ، اذ كان التقصير عن ادراك جميع الموجودات لازما لكل واحد منا » ^(٢) .

(١) المصدر السابق ، ص ٤٢١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٢١ .

وبعد هذه الأمثلة التي يسوقها جابر ، ينتهي بنا الى المبدأ العام ، وهو أنه : « ليس لأحد أن يدعى بحق أنه ليس في الغائب الا مثل ما شاهد ، أو في الماضي والمستقبل الا مثل ما في الآن ، اذ كان مقتصرًا جزئيًا ، متناهيًا المدة والاحساس ؛ وكذلك لا ينبغي أن يستدل الانسان على أن العالم لم يزل (= أزلى) من أنه لم يدرك أحد من الناس ابتداء كونه ؛ ولا على أنه لم يكن رجل الا عن امرأة ورجل ، لأنه لم يدرك الأمر الا كذلك ، من قبيل أنه يمكن أن يكون وجود الناس متأخرا عن ابتداء كون العالم ، وأن يكون كون الانسان الأول مخالفًا لما عليه الأمر في تكوين سائر الناس ... » (١) .

وأحسب أن جابرا قد صور بهذه الفقرة السالفة حدود المنهج التجريبي أدق تصوير ، فمن المشاهد لا يجوز الحكم على ما لم يشاهد الا على سبيل الاحتمال ، لا على سبيل اليقين ؛ لكنه اذا لم يكن من الجائز القطع بوجود الغائب على أساس الحاضر المشاهد ، فكذلك ليس من الجائز انكار وجود الغائب ما دام هذا الغائب لم يقع في نطاق الخبرة والمشاهدة ؛ والا لانحصر الانسان في حدود حسّه هو ، أو في حدود ما تناهى اليه خبره ؛ ولزمه أن ينكر وجود أشياء كثيرة وهى موجودة ؛ ففي العالم بلدان وأمم لم يحس أهلها بالتمساح قط ، اذا أخبرهم مخبر بأن ثمة حيوانا يحرك لحيته العليا عند المضغ ، وجب

(١) المصدر السابق ، ص ٤٢٢ ، ٢٠

عليهم أن ينكروا الخبر ما داموا لم يشهدوا حيوانا كهذا ؟ كلا ؛
 « فليس لأحد أن يدفع ويمنع وجود ما لم يشاهد مثله ، بل انما
 ينبغي له أن يتوقف عن ذلك حتى يشهد البرهان بوجوده أو
 عدمه » ^(١) وأما أن يحكم الانسان بعدم وجود شيء ما دام
 لم يَرِدْ عليه أو يُخْبَرْ به ، وأن يحكم ببطلان ما يُخْبَرْ به
 ما دام لم يقع له في مشاهداته المباشرة ، « فجهل بطريق
 الاستدلال - على ما قدرنا - واضح » ^(٢) .

ان الدهريين ليستندون في انكارهم لخلق العالم الى أن
 أحدا من الناس لم يشاهد قط عالماً بشيء بتكوينه ، حتى
 يجوز لنا القول بأن عالمنا هذا قد كان له بداية ؛ لكننا - على
 أساس المنهج الاستدلالي الذي شرحناه - نسألهم بدورنا :
 أولا - لماذا لا يكون الانسان قد خُلِقَ بعد خلق الكون بدهر
 طويل ، بحيث لم يُتَّحَ له أن يشهد البدء ؟ واذا سلسنا بذلك
 فهل يحق للانسان أن يحكم بعدم وجود بدء للخلق ما دام مثل
 هذا البدء لم يقع في خبرته المباشرة ؟ وثانيا - افرض أن هنالك
 مدينة أو قصرا لا يذكر أحد متى بُنِيَتْ تلك المدينة أو متى بنى
 ذلك القصر ، أفنقول - اذن - ان المدينة أو القصر ليس لها أو
 له أول على غرار ما يقول الدهريون عن قِدَمِ العالم ؟ فاذا
 قال الدهريُّ انه في حالة المدينة أو القصر لا يقول بالقِدَمِ ،

(١) المرجع السابق ، ص ٤٢٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٢٣ .

لأنه قد شاهد المدن والقصور تبني ابتداء ، فليس عليه من حرج أن يقيس على ما يرى ، فردنا عليه هو : على أى أساس تحكم بأن ما يشبه ما قد رأيته يكون عندك صوابا مع أنك لم تشهده ، وما ليس يشبه ما قد رأيته يكون عندك خطأ ؟ انك فى كلتا الحالتين لم تشاهد هذا الذى حكمت عليه بحكم ما ، ووجود شبيهه فى خبرتك أو عدم وجوده — ان دل على احتمال — فهو لا يدل على صدق ضرورى لازم واجب يقينى محتوم . ان من حق جابر علينا أن نسجل له هنا بهذا الذى أوردناه عنه فى موضوع الاستقراء ، من أنه يؤدى الى الحكم الاحتمالى فقط دون اليقين ، سبقا لرجال المنهج العلمى فى العصور الحديثة ، الذين أوشكوا اليوم — منذ « ديفد هيوم » — أن يكونوا على اجماع فى هذا ؛ حتى لقد أصبح من أبرز الخصائص التى تميز العلم اليوم أنه احتمالى النتائج ما دام قائما على أسس استقرائية ؛ وان رجال المنطق اليوم ليصطلحون على تسمية هذه المشكلة كلها « بمشكلة الاستقراء » ومؤداها : كيف نوفق بين أن يكون منهج العلم استقرائيا ، وأن تكون قضاياه مقبولة الصدق ؟

(ز) المنهج الرياضى فى البحث العلمى :

انه اذا كانت المشاهدة الاستقرائية وحدها غير مؤدية الى يقين ؛ وجب علينا أن نلتمس مصدرا آخر لليقين اذا أردناه ؛ ومصدره — عند جابر — هو المبادئ العقلية التى تدرّك

بالعيان العقلي المباشر ، ثم ترتب عليها النتائج المستنبطة منها ؛
فأما المبادئ العقلية فلا برهان على صدقها لأنها مدرّكة ادراكا
مباشرا ، وأما النتائج فصدقها مضمون ما دام استنباطها من تلك
المبادئ سليما .

يقول جابر ما نصه : « انه ينبغي أن تعلم أولا موضع
الأوائل والثواني في العقل ، كيف هي ، حتى لا تشك في شيء
منها ، ولا تطالب في الأوائل بدليل ، وتستوفي الثاني منها
بدلالته » ^(١) — وان هذا النص القصير الموجز يرسم حدود
المنهج الرياضي في تركيز واضح ؛ ولسنا نقصر «المنهج الرياضي»
على العلوم الرياضية وحدها ، بل انه منهج ينتهج في أي بحث
علمي آخر ما دام الباحث ينشد يقين النتائج ولا يكتفى بالنتائج
الظنية ؛ وهو منهج يوصي به فلاسفة كثيرون ، وعلى رأسهم
ديكارت في تاريخ الفكر الأوربي الحديث ؛ فلو شئت تلخيصا
للمنهج الديكارتي كله ، لما وجدت خيرا من هذا النص الموجز
الذي أسلفناه عن جابر بن حيان .

يفرق جابر في النص المذكور بين ما أسماه « بالأوائل »
وما أسماه « بالثواني » في العقل ؛ أما الأوائل فهي بطبيعة كونها
أولية في العقل لا تكون مستنبطة من سواها ، والا لما كانت
أولية ولسبقها غيرها ، هو هذا الذي استنبطناها منه ؛ ولذلك

(١) مقاله الاولى من كتاب الخواص الكبير ، مخنارات كراوس ، ص ٢٣٤ .

فلا يطلب على صدق «الأوائل» برهان سوى حدسها حدساً صادقا ومباشرا، أو رؤيتها بالعيان العقلية رؤية مباشرة؛ وأما «الثواني» فهي التي تأتي بعد ذلك عن طريق الاستنباط من «الأوائل»؛ وهذه الثواني هي التي يطلب عليها الدليل، ودليلها هو أن يردّها الباحث الى الأوائل التي جاءت الثواني منها نتائج لازمة عنها؛ فهكذا تكون الرياضة - كالهندسة مثلا - اذ تبدأ بمسلّمات مفروضة الصدق، ولا يطلب على صدقها برهان، ثم تستنبط منها «النظريات» التي يكون دليل صدقها هو ارجاعها الى المسلمات الأولية التي منها جاءت.

وان رجال المنهج العلمى^٥ ليختلفون - وما يزالون يختلفون الى يومنا هذا - أى المنهجين أولى في البحث العلمى : الاستقراء الذى قصاره نتائج محتملة الصدق، أم الاستنباط الذى يضمن اليقين فى النتائج، على شرط أن تكون مقدماته يقينية، ولا تكون المقدمات كذلك الا اذا جاءت عن غير طريق الملاحظة الخارجية، أى أنها تجيء عن طريق الادراك الحدسى المباشر من الداخل؟ أم أنه لا بد من الجمع بين هذا وذاك : فنلاحظ ظواهر الطبيعة أولا، ثم نحس بالعيان العقلى فرضا نفرضه لتفسير ما قد لاحظناه، ثم نركن الى الاستنباط فى استخراج ما يلزم عن ذلك الفرض لزوما عقليا؟ ... ان لكل من هذه الاتجاهات من ينصره؛ «ففرانسس بيكن» (١٥٦١ - ١٦٢٦) مثلا نصير للملاحظة الخارجية وحدها؛ و«ديكارت» (١٥٩٦ - ١٦٥٠) نصير للاستنباط العقلى وحده، و«جون ديوى»

(١٨٥٩ - ١٩٥٢) نصير للجمع بين الملاحظة الخارجية والاستنباط معا .

وها هو ذا عالمنا العربى جابر بن حيان - فيما نرى - يضطر الى الاستنباط والاستقراء معا فى منهجه ، وان يكن - فيما أظن - لا يجمع بينهما فى عملية منهجية واحدة ، اذ يجعل لهذا موضعه ولذاك موضعه ؛ فبينما تراه يؤكد ضرورة الملاحظة الخارجية فى تجاربه العلمية - كما أسلفنا القول فى ذلك ، تراه من ناحية أخرى يبنى مذهبه العلمى كله على أساس لو حللته لوجدته هو المنهج الرياضى الاستنباطى بعينه : فحدوس " أولية يراها العقل رؤية مباشرة (أو يوحى بها الى نبى ثم يتوارثها الخلفاء الشرعيون من بعده) ثم نتائج تلزم عن تلك الحدوس . فليس الفرق بين المنهجين - فى حقيقة الأمر - فرقا سطحيا وكفى ، بل انه ليضرب بجذوره الى أعماق الفلسفة التى يصطنعها الباحث العلمى عن الكون : أهو يسير على اطرادات يجرى فيها تعاقب الأحداث أمرا واقعا لكنه لا يهدف الى شىء ، أم أنه يسير على خطة عقلية تستهدف غاية معلومة ؟ فان كانت الأولى فما على العالم الا أن يلاحظ تعاقب الأحداث المطردة ويسجل ملاحظاته فتكون هى قوانين الطبيعة ؛ وان كانت الثانية فالأمر أمر تحليل عقلى يرتد بنا الى المبدأ الأول الذى عنه صدرت الظواهر كلها ؛ فها هنا فى هذه الحالة الثانية تكون العلاقة السببية بين الظواهر علاقة ضرورية ، بمعنى أن المسبب يكون كامنا فى السبب بالقوة ، ثم يخرج الى الظهور بالفعل

خروج النتيجة العقلية من مقدمتها الملزمة لها ، لا مجرد ظهور
اللاحق الذى يلحق سابقه دون أن تكون بينهما أية رابطة باطنية
داخلية تجعل طبيعة اللاحق منبثقة من طبيعة السابق .

ولست أشك فى أن فلسفة جابر الكونية هى فلسفة عقلية
تربط الأشياء بالروابط السببية الضرورية ، التى يكشف عنها
التحليل العقلى ؛ فالسببية عنده هى سببية الكون أو هى
سببية المحايثة — كما تسمى أحيانا — هى السببية التى لا تجعل
تلاحق السبب والمسبب أمرا عارضا قد يكون وقد لا يكون ،
بل تجعله أمرا ضروريا محتوما ؛ ما دام المسبب كان موجودا فى
سببه بالقوة قبل ظهوره بالفعل ، فكأنما السبب يلد مسببه
ولادة طبيعية ؛ يقول جابر : « ان فى الأشياء كلها وجودا للأشياء
كلها ، ولكن على وجوه من الاخراج » ^(١) وأظن أن دلالة هذه
الجملة واضحة فى أن الكون كله مترابط فى وحدة واحدة ، فاذا
رأيناه يتخذ ظواهر متعددة ، فهذه الظواهر يرتد بعضها الى
بعض ويخرج بعضها من بعض ؛ والكل فى النهاية يرجع الى
أصل واحد كان يحمل كل شئ فى جوفه بالقوة ثم ظهر منه كل
شئ بالفعل ؛ والعقل — دون مشاهدة الحواس — هو بالطبع
ما يدرك هذه الرابطة بين الأشياء المختلفة فى ظاهرها ، المتحدة
فى أصلها ومصدرها ؛ على أن الأشياء يخرج بعضها من بعض
على صورة طبيعية أحيانا ، وعلى صورة مصطنعة مدبرة من

(١) كتاب اخراج ما فى القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٤ .

الانسان أحيانا أخرى ، وهذه الحالة الثانية هي مجال العلم ؛ أى أن التجارب العلمية في اخراج الأشياء بعضها من بعض انما تحاكي الطبيعة فيما تؤديه من هذا الاخراج ؛ فيقول جابر في ذلك : « التدبير على القصد المستقيم (= التجربة العلمية السليمة) هو الذى يخرج ما في قوى الأشياء ، مما هو لها بالقوة ، الى الفعل ، فيما يخرج هو بطبعه ، وفيما لا يخرج حتى يخرج » (١).

الاستنباط العقلى اذن ضرورى لكى نستعين به على ادراك الروابط الضرورية بين الأشياء ؛ لكن الاستقراء أيضا ضرورى لكى نستعين بمنهجه على اجراء التجارب التى نحاكى بها الطبيعة في اخراج شئ من شئ ؛ فكيف نجمع بين المنهجين ؟

ان لجابر عبارة وردت في كتابه : « الأحجار على رأى بليناس » (٢) أراها - مع شئ من الاجتهاد في التأويل - تصف لنا كيف يكون الجمع بين المنهجين في الطريقة العلمية ، وهذه العبارة هي : « ينبغى أن تفرّد ما أخرجه لك الهجاء ، عما أخرجه لك الحدس ، لتطلب مثل ما أخرجه الحدس بالاضافة الى الصورة ، ليصير لك الشكلان شكلا واحدا » - فما معنى ذلك ؟

ان أحد المبادئ المنهجية عند ابن حيان مبدأ سنيفض القول

(١) نفس المصدر ، ص ٧ .

(٢) مختارات كراوس ، ص ١٣٤ .

فيه فيما بعد ^(١) ، وهو أن اسم الشيء دالٌ بحروفه على طبيعة ذلك الشيء ، واذن فمن أحرف الهجاء التي منها تتركب أسماء الأشياء ، تستطيع أن تستدل على طبائع الأشياء التي على أساسها تجرى تجاربك العلمية في اخراج الأشياء بعضها من بعض ؛ وهذا هو جانب واحد من البحث ؛ وأما الجانب الثانى فهو أن تستلهم الحدس العقلى ماذا عسى أن تكون طبيعة شيء معين تريد معرفة تركيبه ؛ فبالحدس العقلى وما ينبئ عليه من استنباطات عقلية صرف ، يمكنك أن تعرف - مثلاً - طبيعة النحاس أو الذهب ، دون أن تلجأ الى ملاحظة خارجية لخصائص هذين المعدنين ؛ وبهذا تتكامل عندك نتيجتان عما تريد العلم به : احدهما جاءت عن طريق البحث في اسم هذا الشيء الذى تريد أن تحيط به علماً ، وما تدل عليه الأحرف المكنونة لهذا الاسم ؛ والأخرى جاءت عن طريق التفكير العقلى الباطنى الخالص ؛ فاذا تطابقت النتيجتان كان بها ، والا فاذا اختلفتا فعليك أن تكمل النتيجة التى جاءت عن طريق البحث الظاهرى بما قد دلت عليه النتيجة التى جاءت عن طريق التفكير الباطنى ؛ أى أن الأولوية لحكم العقل ، فهو معيارنا الأخير فى استقامة الأحكام التى تجىء عن طريق البحث فى الظواهر بالملاحظة الخارجية .

فمهما يكن من قيمة البحث فى الظواهر ، فلا مناص لنا من

(١) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب .

الرجوع آخر الأمر الى ما يحكم به العيان العقلى لنهتدى به سواء السبيل ؛ وهذا العيان العقلى لا يكون لك ولى من أفراد الناس ، بل يكون بادىء ذى بدء وحيا يوحى به الى نبيٍّ ثم يتوارث ؛ وبغير هذا السند نضل تتخطأ أين يكون الحق وأين يكون الباطل ، فالشكوك - فى رأى جابر - لا تنجاب « الا بالعيان وباقامة البرهان ... واقامة البرهان لا تكون الا بالعيان ... والعيان من أفعال الأنبياء » ^(١) وهذا هو بعينه ما يقوله حين يقول أيضا : « فوالله ما لى فى هذه الكتب الا تأليفها ، والباقي علمُ النبي » ^(٢) .

(ح) من أخلاق العلماء :

لقد نشر ابن حيان فى غضون مؤلفاته مبادئ يراها لازمة لكل من يتصدى للبحث العلمى ، فهى - اذا شئت - المنهج الخلقى للعلماء ؛ ومن هذه المبادئ انصاف الخصوم ؛ والانصاف يقتضى كذلك أن ينصف الباحث نفسه ازاء خصومه ، فليس من الانصاف الكامل أن توفى خصومك حقوقهم ثم تفرط فى حق نفسك عندهم ، لأن المسألة بينك وبينهم مسألة حق يراد بلوغه ؛ فاذا كنت بصدد خصم علمى فى فكرة بعينها ، فواجبك أن تعرض حججه كلها ، حجة حجة ، لا تترك منها شيئا وأنت عامد ، ولا تضيف اليها من عندك شيئا وأنت عامد ؛ ثم تذكر

(١) كتاب الخواص ، مختارات كراوس ، ص ٣٣٢ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٣١٧ .

عن كل حجة ما لها وما عليها من وجهة نظرك ؛ يقول ابن حيان :
« ان العالم اذا كان منصفاً فانه ليس ينزل في الأقسام شيئاً
الا ذكره ، واحتج عليه وله ، وأخذ حقه من خصومه ، ووفّاهم
حقوقهم ، والا فقد وقع العناد حماقة وجهلاً »^(١) .

ومن المبادئ الخلقية للعالم أن يكون مثابراً دءوباً غير
يأس من الكشف عن الحقيقة المنشودة ؛ فما أكثر ما يقتضى
البحث عناء شديداً ، قد لا يحتمله الباحث فينفذ عنه في
قنوط ؛ لكن الذى يريد الاحاطة بعلم ما من جميع فروع احاطة
تتيح له أن يتكلم في أصوله ، وجبت عليه - كما يقول جابر -
المثابرة التى لا تعرف الى اليأس سبيلاً ؛ ويستشهد جابر من
هذا السياق بالآية الكريمة : « ولا تيأسوا من روح الله انه
لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون » وهو يوجّه الخطاب
الى موله فيقول : وقد سمعت ما جاء به النبى صلى الله عليه
وسلم في القنوط ، وأحذرك أن تصير الى هذه الحال فتندم حين
لا ينفعك الندم ، والله أعلم بأمرك ؛ ... ووفق سيدى عليه
السلام ان لم تقبل لتكونن مثل رعاع العامة السفلة الأجناد ،
لعنهم الله أكثر مما قد لعنهم »^(٢) .

ويؤكد جابر لقارئه أنه لا نجاح في عمل علمى الا اذا كان
مسبوقاً بعلم ؛ فالتحصيل النظرى أولاً ثم التجربة والتطبيق

(١) كتاب التجميع ، مختارات كراوس ، ص ٣٦٣ ؛

(٢) المقالة الرابعة والعشرون من كتاب الخواص الكبير ، مختارات كراوس من :

ثانياً ؛ نعم ان هذا التحصيل الكامل قد يقتضى تعباً وجهداً ، لكنه لا مناص من ذلك اذا أريد الوصول ، يقول : « اتعب أولاً تعباً واحداً ، واجمع ، وانظر ، واعلم ، ثم اعمل ؛ فانك لا تصل أولاً ، ثم تصل الى ما تريد ^(١) » .

ومبدأ آخر يوصى به ابن حيان ، وهو - فيما أرى - أدخل في المبادئ التربوية منه في مبادئ المنهج العلمى في اجراء البحوث ؛ لكنه على كل حال طابع يميز جابراً ويصور لنا شخصيته تصويراً واضحاً ؛ ألا وهو التكتّم والتخفى ؛ فواجب العلماء - فى رأيه - أن يتكتموا علمهم ، فلا يكشفوه الا فى الظروف الملائمة والا للأشخاص الذين يستحقونه ويطبقونه ويستطيعون حمله بما يتفق وكرامته ؛ لأنك اذا صببت فى انسان علماً أكثر مما يطيق ، كنت كمن يضع فى اناء أكثر مما يسع فيذهب الأمر هباءً ، لا بل انك لتزهق ذلك الانسان وتحرقه بما تحمله اياه من علم يعجز عن حمله : « ولولا أننى أمرت أن أعطى الناس بقدر استحقاقهم لكشفت من نور الحكمة ما يكون معه الشفاء الأقصى ؛ ولكنى أمرت بذلك لما فيه من الحكمة ؛ لأن العلم - يا أخى - لا يحمله الانسان الا على قدر طاقته والا أحرقه ، كما لا يقدر الاناء والحيوان أن يحمل الا بقدر طاقته وملئه ، والا فاض ، ورجع بالذل والعجز » ^(٢) .

(١) نفس المرجع ، ص ٣٢٣ - ٣٢٤ .

(٢) كتاب اخراج ما فى القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٤٧ .

روى الجلدكى فى شرح المكتسب عن جابر بن حيان رواية^(١)
 تبين وجهة نظر ابن حيان فى وجوب تكتم العالم حتى يصادف
 الظروف المواتية ، وذلك أن تلميذا أراد التعلم والأخذ عنه ،
 فمأطله جابر وراوغه ؛ فلما أصر التلميذ ولم يتحون عن طلبته ،
 قال جابر : « انما أردت أن أختبرك وأعلم حقيقة مكان الإدراك
 منك ، ولتكن من أهل هذا العلم على حذر ممن يأخذه عنك ؛
 واعلم أن من المفترض علينا كتمان هذا العلم ، وتحريم اذاعته
 لغير المستحق من بنى نوعنا ، وأن لا نكتمه عن أهله ، لأن وضع
 الأشياء فى محالها من الأمور الواجبة ، ولأن فى اذاعته خراب
 العالم ، وفى كتمانها عن أهله تضييع لهم » .

ونختتم حديثنا عن منهج ابن حيان بموجز لهذا المنهج يضغطه
 فى عشر نقط^(٢) ، هى :

١ — على صاحب التجربة العلمية أن يعرف علة قيامه بالتجربة
 التى يجريها .

٢ — على صاحب التجربة العلمية أن يفهم الارشادات فهما
 جيدا .

٣ — ينبغى اجتناب ما هو مستحيل وما هو عقيم .

٤ — تجنب العناية باختيار الزمن الملائم والفصل المناسب من
 فصول العام (فى هذه الفقرة اشارة الى اعتراف جابر

(١) حاجى خليفة ، كشف الظنون ، ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(٢) Holmyard, E. J., Chemistry to the Time of Dalton

: ص ١٧ .

بتأثير النجوم ومواضعها في البحوث العلمية كما سيرد ذكر ذلك مفصلا في هذا الكتاب) .

- ٥ — يحسن أن يكون العمل في مكان معزول .
- ٦ — يجب أن يتخذ الكيموى أصدقاءه ممن يثق فيهم .
- ٧ — ولا بد أن يكون لديه الفراغ الذى يمكنه من اجراء تجاربه .
- ٨ — وأن يكون صبورا كتوما .
- ٩ — وأن يكون دءوبا .
- ١٠ — وألا تخدعه الظواهر فيتسرع فى الوصول بتجاربه الى نتائجها .

تصنيف العلوم

انه لما يتصل اتصالا وثيقا بالمنهج عند العالم الفيلسوف أو عند الفيلسوف العالم ، أن يصنف العلوم تصنيفا يبين حدودها والعلاقة القائمة بينها ؛ وان الأمر هنا ليحتاج الى نظرة واسعة شاملة تنظر الى المعرفة الانسانية جملة واحدة ، فلئن كان المختص في علم واحد فلما بأطراف علمه وحدوده ، فهو لا يشمل بنظرته ما وراء هذا العلم المعين من علوم أخرى ، لا بد أن تكون على صلة به بعيدة أو قريبة ، ما دام العالم عالما واحدا ، ولعل هذا الفرق بين النظرة المحدودة بحدود علم واحد ، والنظرة الشاملة للعلوم جميعا في علاقاتها بعضها ببعض ، أقول لعل هذا الفرق بين النظرتين هو أبرز ما يميز نظرة العلم الصرف من نظرة الفلسفة ، فالفلسفة دائما تعنى بالتفكير العلمى فى عصرها ، أعنى أنها لا تختلف عن العلم أصلا وجوهرا ، وأما موضع الاختلاف بينهما فهو درجة التخصص أو التعميم . فالعلم الواحد يختص بموضوع واحد ، والفلسفة تحلل لتصل الى القاعدة العيقة التى تشترك فيها العلوم كلها ، وعنها تتفرع ؛ وبديهي أن تكون هذه القاعدة المنشودة غاية فى التعميم ، ما دامت تغض النظر عن الاختلافات النوعية جميعا ، وهى الاختلافات التى تفرق بين علم وعلم .

فلا تكاد تجد في تاريخ الفلسفة فيلسوفا لم يتناول علوم عصره بالتصنيف ، ولئن اختلف الفلاسفة في تصنيفهم للعلوم ، فذلك راجع - فضلا عن اختلافاتهم في وجهة النظر - راجع الى اختلاف العلوم نفسها عصرا بعد عصر ، فلا وجه للغرابة - اذن - أن نجد تصنيف جابر لعلوم عصره مشتتلا على جوانب لا نقرّها نحن اليوم بين العلوم المعترف بها في عصرنا .

رادف ابن حيان بين ثلاث كلمات فجعلها بمعنى واحد ، وهى : « العلم » و « العقل » و « النور » ؛ ولو فهمنا كلمة « النور » بمعنى الاشراق العقلى الذى يتيح للانسان أن يدرك حقيقة ما بعيانه العقلى المباشر ، أى أنه يدركها بحدسه الصادق ولقائته - وقد استعمل ديكارت كلمة « النور » فى مسألة الادراك بهذا المعنى ، فهو استعمال مجازى قريب الى الأذهان - أقول اننا لو فهمنا كلمة « النور » بمعنى « الحدس » الصادق المهندى بطريق مباشر الى الحقيقة المدركة ، لكانت الكلمات الثلاث المترادفة عنده هى : « الحدس » و « العقل » و « العلم » ؛ ولهذه المرادفة مغزى بعيد ، اذ تدل على أن العلم عند ابن حيان عملية عرفانية صرف ، تكشف عن حقائق موجودة قائمة ، ولا تخلق ما ليس موجودا ولا قائما ؛ أو ان شئت فقل ان العلم عنده عملية فيها ادراك ولكن ليس فيها ارادة ونزوع الى فعل ؛ أى أن العلم ليس من شأنه أن يغيّر شيئا ، فالعالم هناك بعناصره وكيفياته منذ الأزل ؛ فكما تنير مصباحا فى غرفة مظلمة فتكشف بضوء المصباح عن أثاث الغرفة دون أن تضيف اليه

شيئاً أو أن تغير من أوضاعه شيئاً ، فكذلك علم العالم ازاء الكون وموجوداته ؛ فهو « نور » يكشف لصاحبه عما هنالك وكفى ؛ وهذا يقتضى أن يتساوى موقفان : موقف تكون الحقائق التى تنكشف لنا مما يمكن أن يتحول الى فعل ، وموقف آخر لا تكون الحقائق المكتشفة فيه مما ينفع في تغيير الأشياء . والحق أن قد لبثت الفلسفة طوال العصر القديم والعصر الوسيط ، تنظر الى الحقيقة من جانبها العرفانى الادراكى الصرف ، فيكفى الانسان أن « يعرف » ما هنالك ، بغض النظر عن طبيعة هذه المعرفة من حيث علاقتها بجانب الارادة الفاعلة النشيطة ؛ حتى جاء عصر النهضة الأوروبية ونادى فرانسس بيكن بدعوته القوية نحو أن يكون « العلم قوة » - وهذه عبارة بيكن - قاصداً بذلك أن يقصر كلمة « العلم » بمعناها الصحيح على ما يزود الانسان بالقدرة على الفعل ، واذا لم يكن للمعرفة التى نحصلها أو نكشف عنها هذه القابلية ، فليست هى عنده من العلم فى شيء - وغنى عن البيان أن المدرسة البراجماتية المعاصرة تعدّ تلبية لدعوة بيكن هذه .

ونعود الى عالمنا الفيلسوف جابر بن حيان ، ونقول انه رادف بين : « العلم » و « العقل » و « النور » (= الحدس الصادق) ؛ أى أنه لا يشترط فى العلم أن يكون قابلاً للتطبيق والفعل ^(١) ، وهذه هى عبارته بنصها : « العلم نور ، والعقل

(١) لكن جابراً عندما أراد أن يصرّف « علم الدنيا » قال منه : انه العلم بما يجلب النفع ويدفع الضرر - راجع فقرة ٢٠ وما بعدها فى هذا الفصل .

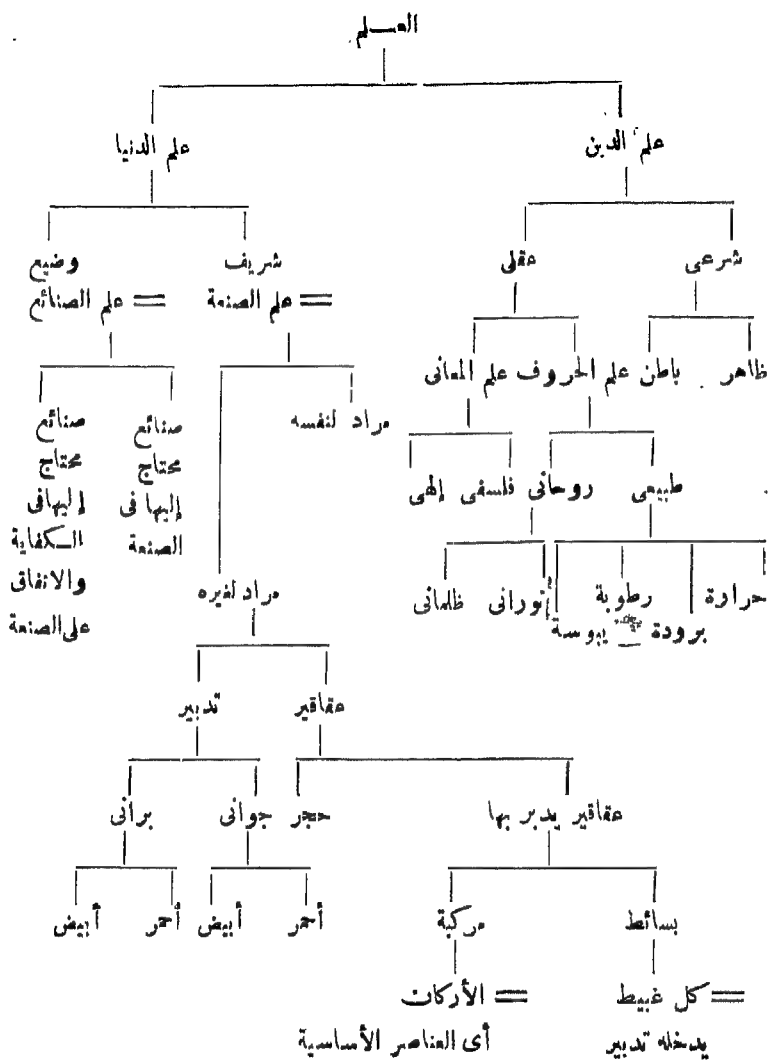
نور ، فالعلم عقل ، والنور عقل ؛ كل واحدة من هذه يمكن أن تكون مقدمة ، ويمكن أن تكون وسطا ، فتقول : كل علم عقل ، وكل عقل نور ، فالنتيجة كل علم نور ؛ وكذلك اذا قدّم العقل وجعل العلم وسطا ، كان كذلك (يعنى أنك تستطيع أن تقول : كل عقل علم وكل علم نور ؛ فالنتيجة كل عقل نور) وكذلك اذا قدّم النور وجعل العلم وسطا ، فكان : كل نور علم ، وكل علم عقل ، فالنتيجة كل نور عقل » (١) .

وفيما يلي مخطط بالعلوم كما يصنفها جابر بن حيان ، استخرجناه من أقواله ، وسنعتب عليه بتعريفاته لهذه العلوم علما علما ، مع ملاحظة أنه يقدم لكل علم تعريفين ، لأنه ينظر الى كل علم من زاويتين : فتعريف للعلم منظورا اليه من ناحية الطريقة التي يُعَلَّم بها ، وتعريف آخر للعلم نفسه منظورا اليه من حيث هو علم قائم بذاته ، سواء وُجِد من يتعلمه أو لم يوجد ؛ بعبارة أخرى ، التعريف الأول لكل علم هو تعريف له في علاقته بالانسان الذي يحصله ، أى أنه تعريف له من الناحية التربوية ، وأما التعريف الثانى فهو تعريف للعلم المعين في حدوده الموضوعية المستقلة عن الانسان (٢) .

(١) كتاب اخراج ما فى القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٤٨ .

(٢) تصنيف العلوم وتعريفها واردة فى : « كتاب الحدود » وهو من المختارات

التي نشرها پول كراوس .



تعريفات العلوم :

١ - علم الدين :

(١) التعريف من طريق التعليم :

هو صور يتحلى بها العقل ليستعملها فيما يرجو الانتفاع به بعد الموت ؛ وليس يعترض على هذا طلب رئاسة الدنيا ، ولا اعظام الناس له من أجلها ، ولا الحيلة عليهم باظهارها ؛ لأن كل ذلك ليس هو لها بالذات ، لكن بطريق العَرَض .

(ب) تعريف علم الدين في ذاته :

هو الأفعال المأمور باتيانها للصالح فيما بعد الموت .

٢ - علم الدنيا :

(١) هو الصور التى يقتنيها العقل والنفس ، لاجتلاب المنافع ودفع المضار قبل الموت ؛ وإنما قلنا فى هذا الحد : « يقتنيها العقل والنفس » لأن من المنافع والمضار أشياء متعلقة بالشهوة ، وهى من خواص النفس ؛ فعلم هذه مقصور على النفس ، اذ كان العقل عدوا للشهوة ؛ ومنها أشياء متعلقة بالرأى ، فعلمها مقصور على العقل ، فلذلك احتجنا فى الحد اليهما .

(ب) هو جميع ما فى عالم الكون من الحوادث ، الضارة والنافعة ، بأى وجه كان ذلك فيها (١) .

(١) لاحظ أنه لا يفرق بين علوم الدين وعلوم الدنيا من حيث أن كليهما يراد به النفع ، بل الفرق بينهما هو فقط فى زمن الانتفاع متى يكون : فعلوم الدنيا لما قبل الموت ، وعلوم الدين لما بعد الموت .

٣ - العلم الشرعى (من علوم الدين) :

(ا) هو العلم المقصود به أفضل السياسات النافعة دينا ودنيا ، لما كان من منافع الدنيا نافعا بعد الموت ، وانما خصصنا هذا النوع من منافع الدنيا لأن ما لم يكن من منافعها هذه حاله ، ولا تعلق له بالدين ، فلا يدخل في هذا التعريف .
(ب) هو السنن المقصود بها سياسة العامة على وجه يصلحون فيه صلاحا نافعا فى عاجل أمرهم وآجله .

٤ - العلم العقلى (من علوم الدين) :

(ا) هو علم ما غاب عن الحواس ، وتحلى به العقل الجزئى من أحوال العلة الأولى وأحوال نفسه ، وأحوال العقل الكلى والنفس الكلية والجزئية ، فيما يتعجّل به الفضيلة فى عالم السكون ، ويتوصل به الى عالم البقاء .
(ب) هو الجوهر البسيط القابل لصور الأشياء ذوات الصور والمعانى على حقائقها ، كقبول الميزة لما قابلتها من الصور والأشكال ذوات الألوان والأصباغ .

٥ - علم الحروف (من الجانب العقلى فى علوم الدين) :

(ا)

(ب) هو الأشكال الدالة بالمواضعة على الأصوات المقطعية تقطيعا يدل بتنظيمه على المعانى بالمواظاة عليها .

٦ - علم المعانى (معانى الكلمات ، وهو من الجانب العقلى فى علوم

الدين) :

(١٠) هو العلم المحيط بمباحث الحروف الأربعة ، أى الكلمات الأربعة ، وهى : هل ، ما ، كيف ، لِمَ (الهلئية ، والمائية ، والكيفية ، واللّمئية) - أعنى هو العلم الذى يحيط بالأشياء من حيث أصلها وصفاتها والهدف المقصود من وجودها .

(ب) هو الصور المقصود بالحروف الى الدلالة عليها .

٧ - علم معانى الحروف الطبيعى : (١)

(١) هو العلم بالطبائع الخاصة التى تدل عليها حروف الكلمات ، اذ أن كل كلمة دالة على طبيعة مسماها بالأحرف التى ركبت منها .

(ب) هو الاحاطة بالوسائل التى نستحدث بها كائنات ذوات طبائع معينة .

٨ - علم معانى الحروف الروحانى :

(١) هو العلم بالأشكال المؤتلفة من النور والظلمة .

(ب) الروح هو الشئ اللطيف الجارى مجرى الصورة الفاعلة .

(١) يتحدث هنا ابن حيان عن علم معانى الحروف ، فيقسمه قسمين : قسم طبيعى وآخر روحانى ؛ مع أنه لم يكن فى تصنيفه قد قسمه هذه القسمة ، بل قسمه الى ما هو فلسفى وما هو روحانى ؛ أما القسمة الى ما هو طبيعى وما هو روحانى ، فكان قد جعلها لعلم الحروف لا لعلم المعانى .

٩ - العلم النوراني (وهو أحد فرعى علم الحروف الروحاني) :

(أ) هو العلم بحقيقة النور الفائض على الكل .

(ب) النور هو الجوهر الذي يكتسب جميع الأشياء بياضا مشرقا بالممازجة ، بحسب قبول تلك الأشياء ، على اختلافها في القبول .

١٠ - العلم الظلماني (وهو الفرع الآخر من فرعى علم الحروف الروحاني) :

(أ) هو العلم بما هو ضد للنور ، وكيفية تضاده ، وعلة ذلك التضاد ؛ ولا نقول هو العلم بطبيعة ذلك الضد ، لأن العلم بأحد الضدين هو في الوقت نفسه علم بالآخر في الجملة .

(ب) الظلمة هي عدم النور من الأشياء العادمة له أو العادمة لأثره ؛ وهي الأشياء التي يقال لها ظلمانية ؛ وأما الأشياء القابلة للنور فيقال لها نورانية^(١) .

١١ - علم الحرارة (وهو أحد الفروع الأربعة التي يتفرع إليها علم الحروف الطبيعي) :

(أ) هو العلم بالحرارة في جوهرها وفي أثرها وفي سبب حدوثها .

(١) لو عبرنا من هذا الكلام بلغة حديثة قلنا : ان العلم في بحثه لظواهر الضوء ، يدرس الأجسام التي تمتص الضوء والأجسام التي تمكسه .

(ب) الحرارة هي غليان الهیولی ، وهي حركتها في الجهات كلها^(١) .

١٢ - علم البرودة (وهو ثانى الفروع الأربعة لعلم الحروف الطبيعى) :

(ا) هو العلم بها من حيث جوهرها وأثرها وسبب وجودها .

(ب) البرودة هي حركة الهیولی من محيطها الى مركزها^(٢)

١٣ - علم الرطوبة (وهو ثالث الفروع لعلم الحروف الطبيعى) :

(ا) هو العلم بجوهرها وخاصتها وسبب حدوثها ؛ ولم نقل هنا هو العلم بآثارها ، لأن الرطوبة منفعة لا فاعلة .

(ب) الرطوبة هي مادة الحرارة في حركتها ، وغذاؤها المحيى لها .

١٤ - علم اليبوسة :

(ا) هي العلم بجوهرها وخاصتها وسبب حدوثها ؛ ولم

(١) قوله ان الحرارة هي حركة الهیولی يوافق قول العلم الحديث في ماهية الحرارة ، اذ هي حركة اللوات ، فتزداد درجة الحرارة بازدياد سرعة اللوات وتقل درجة الحرارة ببطء اللوات في حركتها .

(٢) لا حاجة بنا الى تنبيه القارىء الى أن العلم القديم كله - عند اليونان وفي العصور الوسطى - كان علما كيفيا ، على خلاف العلم الحديث الذى يزيد اهتمامه بالجانب الكمى ؛ فقد كانت « البرودة » حقيقة قائمة بذاتها مستقلة عن « الحرارة » لاحتلافهما في الكيف ؛ أما اليوم فالبرودة هي درجة من درجات الحرارة ، ولا إختلاف بين الطرفين الا في الكم وحده ، وقل هذا نفسه بالنسبة الى «الرطوبة» و « اليبوسة » .

تقل هنا أيضا انه العلم بآثرها ، لأن اليبوسة - كالرطوبة -
منفعلة لا فاعلة .

(ب) اليبوسة هي المفرقة بين الأشياء المجتمعة تفريقا
طبيعيا ؛ وانما قلنا تفريقا طبيعيا لئلا يلتبس عليك بتفريق
الصناعة ؛ لأننا قد تقطع الشيء بالسكين فنفرق بين أجزائه ،
وليس السكين يبوسة ، ففي مثل هذه الحالة يكون التفريق
منسوبا الى الصناعة لا الى الطبيعة .

١٥ - العلم الفلسفى (وهو أحد فرعى علم معانى الحروف) :
(ا) هو العلم بحقائق الموجودات المعلومة .
(ب) الفلسفة هي العلم بأمور الطبيعة وعللها القريبة
والبعيدة .

١٦ - العلم الالهى (وهو الفرع الآخر من فرعى علم معانى
الحروف) :
(ا) هو العلم بالعلة الأولى وما كان عنها بغير واسطة ، أو
بوسيط واحد فقط .
(ب) هو علم ما بعد الطبيعة من النفس الناطقة والعقل
والعلة الأولى وخواصها ^(١) .

(١) هذه تفرقة دقيقة بين العلم الالهى والفلسفة ؛ فالعلم بالعلة الأولى (=
الله) هو علم الهى لا فلسفة ، وأما الفلسفة فتقتصر على العلم بالأشياء المخلوقة ،
أى العلم بالطبيعة ؛ بمباراة أخرى فان البحث فى العلاقات بين كائنات الطبيعة
فلسفة ، وأما البحث فيما وراء الطبيعة فمن العلم الالهى لا من الفلسفة .

١٧ - علم الشرع (علم الدين ينقسم قسمين : عقلى وشرعى ، وقد كان حديثنا من رقم ٤ الى رقم ١٦ منصرفا الى أقسام علم الدين العقلى ، وننتقل الآن الى القسم الشرعى - انظر أيضا رقم ٣) :

(١) هو العلم بالسنن النافعة - اذا استعملت على حقائقها فيما بعد الموت وقبله - من الأشياء النافعة فيما بعد الموت .

(ب)

١٨ - علم الظاهر (وهو أحد فرعى علم الشرع) :

(١) هو العلم بالسنن كما يدركها عامة الناس في الطبيعة والعقول والنفوس .

(ب) هو علم أولئك الذين يؤلفون عامة الناس .

١٩ - علم الباطن (وهو الفرع الآخر من فرعى علم الشرع) :

(١) هو العلم بعلم السنن وأغراضها التى تليق بالعقول الالهية .

(ب) هو الغرض المستور المراد بالظاهر .

الى هنا انتهينا من فروع علم الدين ، وننتقل الى علم الدنيا وفروعه - راجع فقرة ٣ .

٢٠ - علم الدنيا :

(١) هو العلم بالنافع والضار ، وما جلب المنافع منها أو

أعان فيه ، ودَفَعَ المضار منها أو أعان على ما تدفع به ^(١) .
(ب)

٢١ - علم الدنيا الشريف (وهو ما يسمى بعلم الصنعة) :
(ا) هو العلم بما أغنى الانسان عن جميع الناس في قوام حياته الجيدة .
وهو العلم بالأكسير .
(ب) الشريف هو المستغنى عن غيره فيما تحتاج اليه الأشياء بعضها الى بعض .

٢٢ - علم الدنيا الوضيع (وهو ما يسمى بعلم الصنائع) :
(ا) هو العلم بما يوصل الى اللذات والمنافع وحفظ الحياة قبل الموت ؛ فهو العلم بما يحتاج اليه الناس في منافع دنياهم .
(ب) الوضيع هو المحتاج الى غيره حاجة تقتضى تفضيله عليه .
والصنائع هي الآلات الموصلة الى استغناء الانسان بنفسه عن سواه في المكاسب من جهة غير معتادة .

(١) هذه نظرة عملية-براجمائية الى العلم ، لا تتفق مع وجهة نظره العامة التي شرحناها في اول هذا الفصل ، ومؤداها أن العلم هو مجرد الكشف عن الحقائق بغض النظر عن الاستفادة منها ؛ ويحول التناقض الظاهر اذا تذكرنا أنه حين يعرف العلم بصفة عامة فانما يصوغ التعريف على نحو يصلح لعلوم الدين وعلوم الدنيا معا ؛ على أنه اذا كان العلم مجرد كشف عرفاني ادراكي ، لذلك لا يقتضى منطقيا ألا تجيء مرحلة تطبيقية بعد ذلك .

وعلم الدنيا الشريف محتاج في تحقيقه الى علم الدنيا
الوضيع ، لأن هذا الأخير هو الوسائل الموصلة الى أهداف
ذاك .

٢٣ - علم الأكسير (وهو علم مراد لنفسه) :

(أ) هو العلم بالشئ الذى تجرّى عليه التجارب ، وهو
الذى يصبغ جوهرًا مّا من الجواهر الذائبة الخسيسة ، ويحوّله
الى جوهر ذائب شريف .

(ب)

٢٤ - علم العقاقير (وهو علم مراد لغيره) :

(أ) هو العلم بالأحجار والمعادن المحتاج اليها في بلوغ
الأكسير والوصول اليه .

(ب) العقاقير هي الأجسام التى تجرّى عليها التجارب .

٢٥ - علم التدابير (وهو أيضا علم مراد لغيره) :

(أ) هو العلم بالأفعال المغيّرة لأعراض ما حلّت فيه الى
أعراض آخر أشرف منها وأسوق الى تمام الأكسير .

(ب) التدابير هي الأفعال المقصود بها بلوغ المراد لنفسه
من الصنعة .

٢٦ - علم الحجر (وهو أحد فرعى علم العقاقير) :

(أ) هو العلم بالشئ الذى يراد تبديل أغراضه ليصير أكسيرا .

(ب) الحجر هو الجوهر المطلوب منه الغنى عن الغير من وجه شريف غير معتاد .

٢٧ - علم العقاقير الداخلة في تدبير هذا الحجر (وهو الفرع الآخر من فرعى علم العقاقير) :

(أ) هو العلم بالجواهر المعدنية ذوات الخواص التى تغير أعراض هذا الحجر المراد تغييرها .

(ب)

٢٨ - العلم الجوانى (وهو أحد فرعى علم التدابير) :

(أ) هو العلم بالشئ الذى تجرى التجارب عليه من داخل ، ليتحول من حالة الى حالة .

(ب) الجوانى هو ما تقع عليه التجربة من جوانب الشئ مجسمة بقصد الوصول الى غاية ما يمكن الوصول اليه .

٢٩ - العلم البرائى (وهو الفرع الآخر من علم التدابير) :

(أ) هو العلم بالتجارب التى تجرى على الشئ فى ظاهره .

(ب) البرائى هو الشئ اذا نُظِرَ الى جوانبه منفرداً بعضها عن بعض فى أول الأمر ، وهو لا يوصلنا الى آخر ما يمكن

للصنعة أن تصل اليه ، وفي هذه الحالة نكون على علم بما سي
اليه أمره قبل أن يصير اليه .

٣٠ - علم الأحمر الجواني (وهو أحد فرعى العلم الجواني) :

(أ) هو العلم بما يصبغ الفضة ذهباً على صورة كاملة
(ب) الصبغ الأحمر هو ما كان غائصاً منه في الأجساد
الذائبة ، وهو إما أحمر وإما أصفر وإما مسكياً بين الص
والحمرة .

٣١ - علم الأبيض الجواني (وهو الفرع الآخر من العلم الجواني

(أ) هو العلم بما يصبغ النحاس فضة على صورة كاملة
(ب) الصبغ الأبيض هو الغائص في الأجساد الذائبة ،
إما أبيض خالص ، وإما أغبر ، وإما أحمر كمد .

٣٢ - علم الأحمر البراني :

(أ) هو العلم بما يصبغ الفضة ذهباً على صورة ناقص
(ب)

٣٣ - علم الأبيض البراني :

(أ) هو العلم بما يصبغ النحاس فضة على صورة ناقص
(ب)

٣٤ - علم الأكسير الأحمر (وهو أحد فرعى علم الأكسير :

- (أ) هو العلم بما يصبغ الفضة ذهباً بحكم طبيعته .
 (ب) الأكسير التام هو الصانغ للجوهر الذائب صبغاً ثابتاً
 وذلك بتحويله من نوع الى نوع أشرف منه .

٣٥ - علم الأكسير الأبيض (وهو الفرع الآخر من علم الأكسير) :

- (أ) هو العلم بما يصبغ النحاس أو الرصاص فضة بحكم طبيعته .
 (ب) الأكسير الأبيض التام هو الصانغ للنحاس فضة
 بيضاء جامعة لخواص الفضة بأسرها .

٣٦ - علم العقاقير البسيطة :

- (أ) هو العلم بما لم يدخله تدبير الصنعة .
 (ب)

٣٧ - علم العقاقير المركبة :

- (أ) هو العلم بما دخله تدبير الصنعة .
 (ب)

٣٨ - علم البسيط الغييط :

- (أ) هو العلم بما كان على خلقته الأولى التى هو بها هو .
 (ب) البسيط الغييط هو مالا تدبير فيه من تدابير الصنعة .

٣٩ - علم الأركان (أى عناصر التركيب) :

(ا) هو العلم بالعناصر التى اذا دبّرت تدبيرا يجمعها ما تكون الاكسير .

(ب) الشئ المركّب هو ما دخله التدبير مع غيره .

تلك هى صنوف العلم - الدينى والديوى - عند جابر بن حيان ، وحدودها التى تميزها بعضها من بعض ؛ ونستطيع أن نلخص الأمر تلخيصا نضع به النقاط البارزة أمام أنظارنا ، فنقول انه - أولا - يفرق بين ما هو علم دينى وما هو علم دنيوى على أساس زمن الانتفاع بالثمرة ، فان كان هذا الانتفاع بعد الموت كان علما دينيا ، وان كان قبل الموت كان علما دنيويا .

وثانيا - هو يميز فى علوم الدين بين علم يقوم على النصّ قياما مباشرا ، وعندئذ اما أن تأخذ النص بظاهره واما أن تأخذه بتأويلاته الخفية الباطنة ، وعلم يقوم على الأحكام العقلية التى يقاس فيها موضوع الحكم على شئ سواء ؛ وها هنا لا بد لنا من منطق يدقق النظر فى الكلمات والجمل ، لأن العقل مداره قضايا وأحكام ، وهذه مؤلفة من كلمات ، والكلمات مؤلفة من أحرف .

وثالثا - يجعل جابر علم الصنعة (أى علم الكيمياء) قطب الرحى فى علوم الدنيا ؛ وكأنما هو يقسمه قسمين : نظرى وعملى ؛ فالنظرى منه هو الذى يقصر عليه اسم « علم الصنعة »

وأما العملى فهو الذى يسميه « علم الصنائع » ويقصد بها الوسائل التجريبية التى لا بد منها فى علم الصنعة ؛ ولب الباب فى علم الصنعة هذا (= علم الكيمياء) هو أن نصل الى المادة الصابغة التى تحيل الفضة ذهباً أو تحيل النحاس فضة وهكذا .



على أننا نجد لابن حيان تصنيفاً آخر للعلوم ^(١) ، اذ يصنفها سبعة أصناف ، يجعل علم الصنعة واحداً منها ؛ وهى :

١ - علم الطب ، ٢ - علم الصنعة ، ٣ - علم الخواص ، ٤ - علم الطلسمات ، ٥ - علم استخدام الكواكب العلوية ، ٦ - علم الطبيعة ، ٧ - علم الصور وهو علم تكوين الكائنات .

ويفيى ابن حيان القول فى كل علم من هذه العلوم السبعة المختلفة ، يبين فى كل علم منها أقسامه الفرعية ووسائله وأهدافه وما الى ذلك .

فتراه - مثلاً - يقسم علم الطب قسمين أساسيين : نظرى وعملى ، ثم يقسم كلا من القسمين قسمين : أحدهما يعنى بالعقل أو بالنفس ، والآخر يعنى بالجسم ؛ وعند حديثه على طب الجسم يلجأ الى تحليل الجسم الى عناصره ، وتشريحه الى أعضائه فى استفاضة واطناب مما لا يتسع المقام لذكره مفصلاً ^(٢) ؛ فمن قبيل كلامه فى التشريح قوله : « الانسان مركب من أربعة

(١) كتاب اخراج ما فى القوه الى الفعل ، مخبرات كراوس ، ص ٤٨ .

(٢) المرجع السابق من ص ٥١ الى ص ٦٠ .

وثمانين ألف قطعة كبار وصغار ، وجميعها يقال لها اما عظم واما عضل واما عصب واما شريان واما وتر واما ليف واما غضروف واما عظام سمسمانية يقال لها السّلامى فى لغة العرب واما ظفر واما جلد » ثم يمضى فى ذكر أجزاء كل من هذه الأقسام (١).

ويقول كذلك ان الأعضاء الرئيسية فى الانسان أربعة : الدماغ والقلب والكبد والأشيان (؟) ، والأخلاط فى بدن الانسان أربعة أنواع : البلغم ويقابل الدماغ ، والصفراء وتقابل الكبد ، والدم ويقابل القلب ، والسوداء وتقابل الأثيين (؟) . وهذه العلل بدورها تقابل العناصر الرئيسية الأربعة : الماء ، والنار ، والهواء ، والأرض ؛ فالماء للدماغ ، والنار للقلب ، والهواء للكبد ، والأرض للأثيين (؟) .

والعناصر الأربعة بدورها تقابل الكيفيات الأربع : الرطوبة للماء ، والحرارة للنار ، والبرودة للهواء ، واليبوسة للأرض ؛ على أن هذه الكيفيات الأربع هى فى الحقيقة مركبات ، كل منها مركب من عنصرين أساسيين على الوجه الآتى :

- . البرودة + الرطوبة = ماء .
- . الحرارة + اليبوسة = نار .
- . الحرارة + الرطوبة = هواء .
- . البرودة + اليبوسة = أرض .

(١) المرجع السابق ، ص ٥٥ - ٥٦ .

وصحة الجسم هى فى اعتدال هذه الأشياء كلها فى مزاج
متزن .

وفى أقسام الدماغ يقول جابر انها ثلاثة : الأول هو
المسامت للوجه ويقال له بيت الخيال ، والأوسط وهو بيت
الذكر ، والثالث فى مؤخرة الدماغ ويقال له بيت الفكر ؛ وأى
هذه فسد فسد ذلك الشئ المحدود به ؛ حتى يفسد الخيال
والفكر والذكر ^(١) .

وهكذا يتناول جابر أجزاء الجسم التى ذكرها أول الأمر
مجملة فيحللها الى أقسام والأقسام الى أقسام فرعية وهكذا .
ويمثل هذه الافاضة يتحدث عن بقية العلوم السبعة : علم
الصنعة ، وعلم الخواص ، وعلم الطلسمات ، وعلم استخدام
الكواكب العلوية ، وعلم الطبيعة ، وعلم الصور ، مما سيرد
ذكره فى مواضعها المناسبة فى هذا الكتاب .

(١) المرجع السابق ، ص ٥٦ .

سر اللغة وسحرها

(١) اللغة والعالم :

سؤال طرحه الفلاسفة على أنفسهم طرحاً صريحاً أو مُتَضَمِّناً ، وما يزالون يطرحونه الى يومنا هذا ؛ وهو هذا : الى أى حد نستطيع أن نستدل طبيعة العالم الخارجى من طبيعة اللغة التى نتحدث بها عن ذلك العالم ؟ ها نحن أولاء قد أنشأنا لأنفسنا مجموعة ضخمة من رموز — هى الكلمات — واتفقنا معا على الطريقة التى بنى بها هذه الرموز فتكون جَمَلاً مفهومة بنطق بها المتكلم فيفهم عنه السامع ؛ وواضح أن هذه المجموعة الرمزية الضخمة — وهى تختلف باختلاف الجماعات البشرية ، اذ أن لكل جماعة منها لغتها الخاصة بها فى عمليات التفاهم بين أبنائها — واضح أن هذه المجموعة الرمزية الضخمة — أعنى اللغة — ليست هى نفسها الأشياء التى جاءت تلك الرموز لترمز اليها ؛ فليست « كلمة » خبز هى الخبز نفسه الذى يؤكل ، ولا « كلمة » الماء هى الماء الذى يروى الظمأ ؛ فالرمز اللغوى شئ والمرموز اليه شئ آخر ؛ واذا ما تكاملت لدينا لغة للتفاهم ، كان لدينا جانبان مختلفان هما : هذه اللغة من ناحية ، ثم العالم الخارجى الذى نتحدث عنه بهذه اللغة من ناحية أخرى ؛ أقول إن هذه الثنائية بين رموز اللغة وبين أشياء العالم الخارجى

المرموز اليها برموز اللغة ، هي من الوضوح بحيث لم تكن تستدعى منا ذكرا وتوضيحا ؛ ولكن ما ظنك وهذه الحقيقة الواضحة كثيرا ما تحتاج الى لفت الأنظار اليها ، ثم هذه الأنظار لا تلتفت الا بعد جهد شديد ؟ فكأنما اللغة هواء شفاف لا يجب الأشياء التي وراءه ، فنحسب ألا هواء بيننا وبين تلك الأشياء . ونعود بعد هذا الى سؤالنا الأول : الى أى حد نستطيع أن نستدل طبيعة العالم الخارجى من طبيعة اللغة التى أنشأناها لرمز بها الى ذلك العالم ؟ فى هذا يختلف الفلاسفة — أو معظمهم — فينقسمون ازاءه فئات ثلاثا :

١ — فريق يستدل خصائص العالم من خصائص اللغة ؛ فان كان تركيب الجملة — مثلا — لا يكون الا بترافر جانبيين ، هما : المسند اليه من جهة والمسند من جهة أخرى ، فلا بد أن تكون أشياء العالم على هذا النحو من التأليف ، فيكون لكل شىء جوهره من جهة والخصائص التى تطرأ على ذلك الجوهر من جهة أخرى ؛ وكذلك اذا كان فى اللغة كلمات مختلفة النوع ، فلا بد أن تكون مسياتها مختلفة أيضا ؛ فهناك — مثلا — أسماء جزئية وأسماء كلية ، فلا بد أن يكون فى العالم الخارجى ما يقابل هذه وتلك ، ففيه كائنات جزئية ، وفيه أيضا كائنات كلية ؛ وهذا هو بعينه ما دعا أفلاطون الى افتراض وجود عالم بأسره لهذه الكائنات الكلية — أسماء بعالم الأفكار أو بعالم المثل — الى جانب عالمنا هذا المادى الذى كل ما فيه أفراد جزئية ... هكذا نستطيع أن تمضى فى مفردات اللغة وفى طرائق تركيبها ،

فتستدل من كل مفرد لغوى ومن كل تركيب ماذا ينبغي أن يكون مقابلا له في عالم الأشياء ؛ وفريق الفلاسفة الذين يرتكزون على طبيعة اللغة ليفهموا طبيعة العالم هم : أفلاطون ، واسبينوزا وليبنتز ، وهيغل ، وبرادلى ^(١) وسنرى أن عالمنا الفيلسوف جابر بن حيان هو من هذه الزمرة .

٢ - وفريق ثان من الفلاسفة يذهب الى أن الانسان محال عليه أن يجاوز بعلمه حدود كلمات اللغة الى حيث العالم الخارجى فى ذاته ، وان شئت أن تفهم وجهة نظر هذا الفريق فحاول أن تنقل الى من شئت أمرا تريد أن تحيطه به علما ، كأن تقول له - مثلا - « ان الورقة بيضاء » تجد أنك تشرح له كلمة بأخرى ، وهذه بثلاثة فرابعة وهلم جرا ، أى أنك ستظل مع زميلك حبيس الكلمات التى تتفاهمان بها ، ولا وسيلة أمامكما تخرجان بها من سجن الكلمات الى حيث « البياض » الخارجى الذى يصف الورقة ، فما بالك اذا أردت لزميلك أن يعرف - مثلا - أنك خائف أو حزين أو نشوان أو عاشق ولهمان ؟ مجاوزة اللغة هنا الى الحقيقة المرموز اليها باللغة أمر محال ؛ وخلاصة رأى عند هذا الفريق الثانى من الفلاسفة هى أن أى معرفة وكل معرفة - حتى المعرفة العلمية - انما هى معرفة كلمات لغوية لا أكثر ولا أقل ، ومن هذا الفريق أولئك

Russell, B., On Onquiry into Meaning and Truth ^(١)

الذين يَسَمَّوْنَ بالاسميين في تاريخ الفلسفة ، مثل وليم أوكام في العصور الوسطى (١٢٩٠ - ١٣٤٩ تقريباً) ومثل باركلي في العصور الحديثة (١٦٨٥ - ١٧٥٣) ومثل طائفة من جماعة الوضعيين المنطقيين في الفلسفة المعاصرة .

٣ - وفريق ثالث من الفلاسفة يذهب الى أن الانسان في وسعه أن يدرك حقيقة مّا غير كلمات اللغة التي يتكلمها ، ويعتقد هذا الفريق أن مثل هذه الحقيقة يستحيل على اللغة أن تعبر عنها ، ومع ذلك ترى مدركيها يكتبون عنها ويتكلمون على الرغم من اعترافهم بأن الكتابة والكلام لا يجديان في نقلها الى القارئ أو الى السامع ، اللهم الا على سبيل الايحاء ؛ وهؤلاء هم المتصوفة والفلاسفة الذين يأخذون بالادراك الحدسي مثل برجسون .

ولسنا في هذا المقام بصدد تحليل هذه الآراء الثلاثة في اللغة ، ودلالاتها أو عدم دلالتها على حقيقة الواقع الخارجى الذى هو من طبيعة غير طبيعة اللغة ؛ ولكن الذى يعنينا هنا هو أن نضع جابراً في موضعه من مذاهب الفلسفة اللغوية ؛ فهو من القائلين بأن طبيعة اللغة بأحرفها وكلماتها وجمالها تشفى عن طبائع الأشياء ؛ فدراسة الاسم هي في الوقت نفسه دراسة للمسمى ، كما سنرى تفصيلاً فيما بعد .

يقول ابن حيان : « ان تركيب الكلام يلزم أن يكون مساوياً

لكل ما في العالم من نبات وحيوان وحجر»^(١)؛ ولو حللنا هذه العبارة تحليلاً وافياً، لكشفت لنا وحدها عن وجهة نظر منطقية تحدد موقف ابن حيان ازاء اللغة وعلاقتها بعالم الأشياء؛ وهو موقف جد شبيه بفرع من فروع المنطق الحديث الذي يأخذ به قنجنشتين^(٢) وبرتراند رسل وغيرهما من فلاسفة التحليل في عصرنا الحاضر؛ ومؤداه أن كلمات اللغة هي ضرب من التصوير؛ بل انها قد كانت تصوريا فعليا في بعض الكتابات القديمة؛ ولئن اخترعت أحرف الهجاء تيسيرا لتركيب الصور التي تصور بها الأشياء، لسهولة حلّها وجمعها في صور لانهاية لعددها، فان ذلك لم يسلب من الكتابة قوتها التصويرية؛ فلا فرق من حيث الجوهر بين أن ترسم شجرة وترسم طائراً على أحد فروعها، وبين أن تكتب هذه العبارة: « الطائر على الشجرة »؛ فهذه العبارة - لو أمعنت فيها النظر - هي « صورة » - فكلية « الشجرة » تنوب عن صورة الشجرة، وكلمة « الطائر » تنوب عن صورة الطائر، وكلمة « على » تنوب عن 'العلاقة التي تصل الطائر بالشجرة لو صورناها بصورة تعكس الواقع عكس المرأة؛ وما دامت الكتابة في حقيقتها « تصويرا » للواقع، وجب أن نحاسب المتكلم أو الكاتب على هذا الأساس، فنطالبه - منطقياً - بأن يرسم بكلامه

(١) كتاب الميزان الصغير، مختارات كراوس، ص ٤٤٩ .

(٢) Wittgenstein, L., Tractatus Logico - Philosophicus

صورا للواقع ، والكلام الذى لا يرسم مثل هذه الصور لا يكون ذا معنى ولا يقوم بمهمة الكلام التى خَلِقَ الكلام أساساً من أجلها ؛ ولو كانت لنا اللغة المنطقية الكاملة لوجدنا تراكيبها - كما وَرَدَ في عبارة ابن حيان السالف ذكرها - « مساوية لكل ما في العالم من نبات وحيوان وحجر » .

(ب) محاوراة أقراتيلوس :

كان من أهم الأسس التى اعتمد عليها جابر بن حيان في فهمه للطبيعة ، أساس اللغة وتحليلها ؛ فعن طريق معرفتنا بالحروف والكلمات وما لها من طبائع وخصائص ، نعرف طبائع الأشياء وخصائصها ؛ ولم تكن هذه الفكرة وليدة جابر ، بل ان لها جذورا قديمة تضرب في أعماق الماضى حتى تصل الى عصور السحر والكهانة ، حيث لم تكن الكلمات والحروف رموزا اصطلح عليها اتفاقا ، بل كان لها مشاركة في طبيعة الأشياء التى يرمز اليها بها ؛ وعن طريق الاسم تستطيع أن تفعل بالمسمى ما شئت مستعينا بوسائل معينة .

فلئن كنا اليوم قد فرغنا تماما من مشكلة اللغة : أهى مجرد رموز متفق عليها اصطلاحا ، أم هى ذات طبيعة تشارك بها طبيعة الأشياء ، فلم يكن الأمر كذلك فيما مضى ، بل كان للموضوع وجهتان من النظر ، سجلهما أفلاطون في محاوراة « أقراتيلوس » بصفة خاصة ، كما تعرض لهما في محاورات أخرى ، مثل ثيتاتوس وطيماوس ؛ وعلى الرغم من أن جابرا بن حيان قد نسَّق

الموضوع تنسيقاً فريداً خاصاً به ، من وجهة النظر التي أخذ بها في أمر اللغة ودلالاتها على الأشياء ، إلا أننا لا نشك في أن التراث الفلسفي اليوناني قد كان معروفاً يؤثر في الفكر الإسلامي بطريق مباشر حيناً وغير مباشر حيناً آخر .

وفيما يلي موجز لمحاورة أقراطيلوس ، التي عرفها العرب منقولة بترجمة حنين بن اسحق عن الصورة المشروحة التي تناولها بها جالينوس ، وللقارابي في كتابه عن فلسفة أفلاطون تعليق على محاورة أقراطيلوس هذه ، اذ يقول أن أفلاطون قد : « فحص .. هل تلك الصناعة هي صناعة علم اللسان ، وهل اذا أحاط الانسان بالأسماء الدالة على المعاني على حسب دلالتها عند جمهور تلك الأمة التي لها ذلك اللسان .. يكون قد أحاط علماً بجواهر الأشياء ، وحصل له بها ذلك العلم المطلوب ، اذ كان أهل هذه الصناعة يظنون بأنفسهم ذلك ، فيبين أنه لا تعطى هذه الصناعة ذلك العلم أصلاً ... وهذا في كتابه المعروف بأقراطلس »^(١).

وموضوع محاورة أقراطيلوس (أو أقراطلس) هو نشأة اللغة : هل الأسماء دالة على مسمياتها « بطبيعتها » وبحكم خصائص تابعة من الرمز اللغوي نفسه تجعله ملائماً للشيء المرموز اليه به ، أم أنها تكتسب قوتها الدلالية بحكم « الاتفاق » الذي يصطلح عليه الناس في عملية التفاهم ؟ فان كانت الأولى ،

(١) منقول عن كتاب « حابر بن حيان » لهول كراوس ، جزء ٢ ، ص ٢٣٨ .

كان لا مندوحة لنا عن اسم معين للشيء المعين ، وإن كانت الثانية كان أمر الاختيار متروكا لنا ، وكان الأمر جزافا .

يأخذ أقراطيلوس بوجهة النظر الأولى ، ويأخذ هيرموجنيس — في المحاورة — بوجهة النظر الثانية ؛ فيقول أقراطيلوس بأنه ما لم نطلق على الشيء اسمه الصحيح الطبيعي الوحيد ، فنحن بمثابة من لا يسميه اطلاقا ، حتى لو اتفق الناس جميعا على اسم يختارونه له ويطلقونه عليه ؛ فيرد هيرموجنيس بأن أى اسم يتفق أصحاب اللغة على اطلاقه على شيء ما كان اسما له ، وليس في طبائع الأشياء ما يختتم اسما دون اسم سواء ؛ ويسأل سقراط عن رأيه في هذا النزاع ، فيقول انه ليس خبيرا باللغة واستعمالها الصحيح ، ولو أدلى في الأمر برأى فسيكون رأيا مستمدا من البدهة الفطرية .

والحق أن هذا الاختلاف في وجهة النظر الى اللغة ، ان هو الا وجه من عدة وجوه لاختلاف أكبر وأوسع ، يتقابل فيه بين « الطبيعة » من ناحية و « الأوضاع الاجتماعية » من ناحية أخرى ، وهو اختلاف شمل عصر بركليس في يونان القديمة شمولاً لم يكد يترك مسألة الا أدخلها في هذه المقابلة : أيستند الانسان في حياته الأخلاقية والسياسية والفكرية الى فطرة الطبع ، فتحكمه قوانين الطبيعة كما تحكم كل شيء ، أم يستند الى تقاليد المجتمع وأوضاعه كائنة ما كانت ؟

على أن الهدف الرئيسى للمحاورة ليس هو نشأة اللغة ، بل هو المهمة التى تؤديها ؛ فلو كانت اللغة تؤدى مهمتها على الوجه

الأكمل لوجب أن تلتزم قواعد وأصولا ، مع أننا لو أخذنا
 بوجهة النظر القائلة ان اسم الشيء هو ما يصطلح الاتفاق عليه
 جزافا ، لأدعى بنا ذلك الى موقف تتسلب فيه اللغة من أصولها
 وقواعدها الثابتة ، مما لا يتفق مع حقيقتها كما هي قائمة فعلا .
 لقد بدأ هيرموجنيس عرض رأيه - في المحاوراة - في شيء
 من الاسراف ، فبالغ في قوله ان اللغة جزاف واعتساف ، قائلا
 انه لو أراد هو أن يطلق اسما على شيء ما ، أصبح هذا الاسم
 اسما للشيء عنده هو ، حتى لو خالف به كل المتحدثين باللغة ،
 فلو أطلق اسم « حصان » على ما قد اتفق بقية الناس على
 تسميته « انسانا » لأصبحت كلمة « حصان » هي الاسم
 الصحيح في لغته هو الخاصة ، كما أن اسم « انسان » هو الاسم
 الصحيح للكائن نفسه عند سائر الناس .

وهنا تنشأ مسألة شائكة ، وهي : الاسم جزء من جملة ،
 والجملة من الجمل تكون اما صادقة واما كاذبة ، فهي صادقة اذا
 حكّت عن واقع حقيقي ، وكاذبة اذا كانت على خلاف ذلك ؛
 لكننا اذا قلنا عن الجملة الواحدة أو عن الفكر المؤلف من عدة
 جمل انه اما صادق واما كاذب ، فكذلك ينبغي أن تكون الحال
 بالنسبة الى كل جزء من أجزاء الجملة ؛ فكل جزء من أجزاء جملة
 صادقة لابد أن يكون بدوره صادقا ؛ فكيف يكون الصدق أو
 الكذب بالنسبة الى الكلمة الواحدة الا اذا افترضنا بأن هنالك
 من الكلمات ما هو صحيح بطبيعته وما هو مغلوط بطبيعته ؟
 وان سقراط ليبدل في هذا الموضوع من المحاوراة برأى سديد ،

اذ يقول : ان اللغة نشاط « اجتماعى » فهي فى أساسها أداة للتفاهم بين عدة أفراد فى مجتمع واحد ؛ فلو أطلقتُ أنا وحدى اسما على شىء مّا ، ثم زعمت أنه الاسم الصحيح بالنسبة لى ، على الرغم من اختلافه عما قد تواضع الناس عليه فى تسمية ذلك الشىء ، لما أدت اللغة عندئذ مهمتها الاجتماعية ؛ وبهذا جاز لنا أن نقول عن اسم مّا انه باطل حين نقصد بالبطلان أنه يعوق عملية التفاهم .

على أن هذا رأى يَبطل أن تكون الأسماء من وضع فرد واحد يضعها لاستعماله الخاص ، لكنه لا يَبطل أن تكون الأسماء من وضع جماعة بعينها ، وأنه لا فرق بين اتفاق واتفاق ، فلا فرق بين لغة اليونان ولغة الهمج ، ما دامت كل منهما اتفاقا يسرى بين أبنائها ؛ وان تعدد اللغات فى شعوب الأرض لهو وحده دليل كاف على أن اللغة ان لم تكن مقصورة على اصطلاح الفرد الواحد بينه وبين نفسه ، فهي اصطلاح تصطلح عليه كل جماعة على حدة .

لكنه اذا كانت أسماء الأشياء مرهونة بأى اتفاق شاءت الجماعة أن تتواضع عليه ، فليس الأمر كذلك بالنسبة لحقائق الأشياء ذاتها ؛ نعم ان بروتاجوراس قد ذهب الى أن حقيقة أى شىء هى أمر نسبى يختلف من شخص الى شخص حسب طريقة ادراك الشخص المعين للشىء ، لكننا نغضُ النظر الآن عن مثل هذا الرأى ، ونقرر أن حقائق الأشياء ثابتة ، وليست هى بالأمر المرهون باتفاق الناس واصطلاحهم ؛ لكن أليست ضروب

الفاعلية الانسانية هى من بين الأشياء ؟ وان كانت كذلك ، ألا يكون لها « طبيعة » خاصة بها و « حقيقة » ثابتة لها ؟ اننا اذا أردنا أداء فعل معين يحقق هدفا معينا ، لم يكن لنا الاختيار فى طريقة أدائه ولا فى الأداة التى نستخدمها فى فعله ؛ بل يتحتم علينا أن نراعى طبيعة الشيء الذى نصب عليه الفعل ، كما نراعى نوع الأداة المستخدمة ، فشق الخشب مثلا له طريقة خاصة وأداة خاصة ، وهكذا ؛ لكن « الكلام » عن الأشياء ، واطلاق « أسماء » على الأشياء هو ضرب من الفاعلية ولا شك ؛ واذن فليس هو متروكا لنزواتنا وأهوائنا ، بل هو ملزم باصطناع طريق خاص وأداة خاصة ، فاذا أسمينا شيئا ، تحتم علينا أن نراعى طبيعة ذلك الشيء وأن نراعى فى الوقت نفسه طبيعة الأداة - أى الاسم الذى نطلقه - حتى تتفق الطبيعتان معا .

ان المادة الخام التى نصوغ منها الكلمات هى الحروف والمقاطع ؛ فلتكن هذه المادة الخام ما تكون ، ما دامت تمكننا من صياغة الكلمة التى تصلح أداة للشيء الذى تسميه ؛ فالأمر هنا شبيه بالنجار يصنع مغزلا لغزّال ، فعليه وهو ينجر الخشب أن يضع نصب عينيه طبيعة الغزل لكى تجيء الأداة صالحة لها ، وله أن يتخذ أى مادة يختار ، ما دام هذا الهدف نصب عينيه ؛ وكذلك الأمر فى اللغة ؛ فواضعها له الحق فى اختيار ما شاء من الحروف والمقاطع ، ما دام يضع نصب عينيه طبيعة الأشياء التى توضع اللغة لها ؛ وهذا يفسر تعدد اللغات ، مع اشتراكها جميعا فى كونها لغات طبيعية تتفق مع طبائع الأشياء ؛ كما يفسر تفاوت

اللغات في قوة الأداء ، فأكملها هي أقربها الى مسابقة الأشياء على طبائعها الحقيقية — واذن فقد كان أقراطيلوس على صواب في وجهة نظره عن اللغة ، وكان هيرموجنيس على خطأ .

(ج) الحروف وطبائع الأشياء :

كان عالِمنا الفيلسوف جابر بن حيان على نفس الرأي الذي عبر عنه أقراطيلوس ، من أن اللغة مسابقة للطبائع ؛ فهو في ذلك يقول : « انظر الى الحروف كيف وضعت على الطبائع ، والى الطبائع كيف وضعت على الحروف ، وكيف تنتقل الطبائع الى الحروف والحروف الى الطبائع » ^(١) — والمعنى واضح ، فكل حرف ما يقابله من طبائع الأشياء .

ولا يقف جابر — بالطبع — عند هذه التعميمات التي لا تفيد كثيرا ، بل يوغل في التفصيل الذي سنورد بعضه ونهمل بعضه مضطرين لضيق المقام ؛ ونسبق ترتيب الكتاب لنقول في هذا الموضوع ان موجودات الطبيعة هي اما حيوان واما نبات واما حجر ، وهذه مركبة كلها من العناصر الأولية الأربعة : النار والهواء والماء والأرض ، وكل عنصر من هذه العناصر يتألف من اتحاد اثنتين من الكيفيات الأربع : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ؛ فمن الحرارة واليبوسة معا تتكون النار ، ومن الحرارة والرطوبة معا يتكون الهواء ، ومن البرودة واليبوسة

(١) كتاب التصريف .

معاً تتكون الأرض ، ومن البرودة والرطوبة معاً يتكون الماء ؛
 فإذا عرفنا أى الحروف دال على هذه الكيفية أو تلك ، عرفنا
 بالتالى الحروف الدالة على العناصر الأربعة ، وعرفنا أخيراً
 الحروف الدالة على مختلف الطبائع : ويقسم جابر الحروف
 الثمانية والعشرين الى مجموعات أربع ، يجعل كل مجموعة منها
 مقابلة لاحدى الكيفيات الأربع على الوجه الآتى :

الحرارة : ا ه ط م ف ش ذ .

البرودة : ب و ي ن ص ت ض .

اليبوسة : ج ز ك س ق ث ظ .

الرطوبة : د ح ل ع ر خ غ ^(١) .

على أن هذا تقسيم كيمى للطبائع من جهة وللحروف التى
 تقابلها من جهة أخرى ، ولكنه لا بد الى جانبه من معرفة كمية
 للمقادير التى تتفاوت بها هذه الكيفيات فى تركيبها للأشياء ،
 وما يقابلها من دلالات كمية للحروف المختلفة ، فما كل حرف
 ككل حرف آخر فى قوته ، وتترك التفصيل فى هذه النقطة
 الآن لنعود اليها عند الحديث على نظريات ابن حيان فى
 علم الكيمياء .

(١) كتاب التصريف ، مختارات كراوس ص ٣٩٧ - لاحظ أن طريقة اختيار
 هذه المجموعات هى انه أخذ للحرارة الحرف الأول والخامس والتاسع والثالث عشر
 وهكذا ؛ وللبرودة الحرف الثانى والسادس والعاشر والرابع عشرو هكذا ، ولليبوسة
 الحرف الثالث والسابع والحادى عشر والخامس عشر وهكذا ، وللرطوبة الحرف
 الرابع والثامن والثانى عشر والسادس عشر وهكذا ، ورتيب الحروف هو
 ا ب ج د ، هـ و ز ، ح ط ي ، ك ل م ن ، س ع ف ص ، ق ر ش ت ، ث غ ذ ،
 ص ط غ .

وقد أسمى جابر كتابه الذى أخذ يوازى فيه بين الحروف والطبائع « كتاب التصريف » تشبها بما يسميه النحويون تصريفاً ، اذ لا فرق فى حقيقة الأمر بين تصريف الكلمات وتصريف طبائع الأشياء ، حسب النظرية التى نحن الآن بصدد بسطها ؛ فلو شاء العالم أن يحول شيئاً ما ليصيّرهُ شيئاً آخر ، فليدرس الأسماء وتصاريفها أولاً ، لينتج له من هذه الدراسة كيف يكون طريق السير فى تحويل الأشياء بعضها الى بعض ؛ يقول جابر انه لما كان « الكلام كله على الحروف ، ولا كلام الا بتأليف الحروف ، لم يكن بد من أن يقع فى الطبائع مثل ذلك ، فحقيق أن يكون تصريف الطبائع كتصريف الحروف » (١) .

قلنا ان الأصل الذى تكونت منه الموجودات كافة هو الكيفيات الأربع : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ؛ لكن هذه الكيفيات محال أن تقوم الواحدة منها على حدة بمعزل عما عداها ، ولذلك كان لا بد من اتحادها اثنتين اثنتين على الأقل ؛ فالحرارة لا تكون وحدها أبداً ، بل لا بد أن تمتزج بها اما اليبوسة وبهذا تتكون النار ، واما الرطوبة وبهذا يتكون الهواء ، وكذلك البرودة لا تكون وحدها أبداً ، بل لا بد أن تمتزج بها اما اليبوسة وبهذا تتكون الأرض ، واما الرطوبة وبهذا يتكون الماء - فما الذى يقابل هذا فى اللغة ؟ يقابله أن الحرف الواحد المعزول عما عداه محال على النطق (٢) ويكون

(١) كتاب البصريف ، مخبرات كراوس ص ٣٩٣ .

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

في حكم المعلوم من الناحية اللغوية ، « فنحن لا نقدر أن نتكلم بحرف واحد حتى نضيفه الى حرف آخر ، كذلك لا يمكننا وزن طبع واحد الا باضافته الى طبع آخر ايتين » ^(١) « فكما أن الشيء الواحد لا يكون على أقل من عنصرين (من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) أو ثلاثة ، ولا يكون على واحد ... (فكذاك) قولنا كلمة ما مثل محمد وجعفر وغير ذلك من الأسماء ، لا يكون الا بتراكيب الحروف ، وقد تكون كلمة من حرفين وثلاثة وأكثر من ذلك وأقل ، الا أن كلمة لا تكون من حرف واحد ؛ ... لأنه لا تكون كلمة أقل من حرفين : حرف النطق وحرف الاستراحة ، فقد وجب أن يكون تركيب الحروف كتركيب الطبائع في سائر الموجودات » ^(٢) ويقول جابر أيضا : « كما أن النحويين يعالجون تصريف الكلمات فيردونها الى أحرفها التي منها نشأت ، فكذاك للفلاسفة تصريف خاص بهم » ^(٣) اذ هم يردون الأشياء الى بسائطها ؛ فعلم النحو وعلم الطبيعة يتبعان منهجا علميا واحدا .

(١) كتاب الحاصل ، ١٩٦ .

(٢) كتاب التصريف ، ٩٥ ب - هذه الفكرة موجودة في التراث الفلسفي اليوناني ؛ فهي مسروحة باسهاب في محاوره نيباوس (فقرة ٢٠١ ب ، وفقرة ٢٠٨ هـ) ففيها يرد القول بأنه لا يمكن النطق الا بمقطع مؤلف من حرفين أو عدة حروف ؛ وأن الحروف المفردة لا تنطق ولا تعرف « فكما أن العناصر الاولى التي منها صنعنا وصنعت الأشياء كلها لا تكون معقولة وهي فرادى فكذا ، الامر في الكلمات » - وكذلك يشبه أرسطو حروف الكلمات بالعناصر الاولى في الطبيعة .

(ميثافيزيكا ١٠٤١ ب) .

(٣) كتاب التصريف .

ولا أحسبني أسرف في التأويل والتخريج اذا قلت ان هذا المنهج بعينه هو الطابع المميز لاحدى مدارس المنطق المعاصرة - وهى مدرسة برتراند رسل المعروفة باسم « الذرّية المنطقية » وخلاصتها أن العالم الطبيعي من ناحية يقابله عالم اللغة من ناحية أخرى ، وأنه اذا كان علم الطبيعة الذرى قد فتت الأشياء وحللها الى ذرات ، كل ذرة منها مكونة من كهارب ، فعلم المنطق الذرى هو الذى يقابله فى عالم اللغة ، واذن فالطريق الصواب هو أن يفتت اللغة ويحللها الى ذرات بسيطة ، يستحيل تحليلها الى ما هو أبسط منها على الرغم من أن كل ذرة منها قد تكون مؤلفة من أكثر من مقوم واحد ، وهذه الذرات المنطقية هى ما يسمونه بالقضايا البسيطة أو القضايا الذرية - لكن حذار أن نفهم كلمة « الذرة » وكلمة « الذرّى » هنا بالمعنى المادى ، والا لفاتنا فهم الطبيعة والمنطق المعاصرين ، كما يفوتنا أيضا فهم جابر على حد سواء ؛ انما الذرة والذرية هنا معناهما لا مادى ؛ فالذرة فى علم الطبيعة الحديث قوامها طاقة ، وكذلك القضايا الذرية فى منطق برتراند رسل لا يوصل اليها الا بالتجريد فهى لا ترد فى الحديث والكتابة أبدا ، لأن كل ما يرد فى الحديث والكتابة قضايا مركبة يمكن تحليلها بالعقل وحده الى البسائط التى منها تتكون ؛ وكذلك الأمر فى فلسفة جابر بن حيان ؛ فهو ذرى بالمعنى الحديث لكلمة الذرة وكلمة الذرية ، لا بمعنى الذرة عند ديمقريطس مثلا ، وهو المعنى الذى يجعل من الذرة جسما ذا حيز وأبعاد ؛ فيكفى أن تتذكر أن جابرا يحلّ

الطبيعة الى كينيات أربع : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، وأن هذه الكينيات أمور مجردة لا وجود للواحدة منها في الطبيعة وجودا مفردا ، أقول انه يكفى ذلك لتعلم أنه حين يرد الطبيعة الى بسائطها فلا يرتد الى بسائط مادية بالمعنى الضيق لهذه الكلمة ؛ وكذلك حين يحلل اللغة التي هي التقسيم المقابل للطبيعة ، فانما يحللها الى أحرف ، والحرف الواحد — كما أسلفنا — مستحيل على النطق وهو مفرد وحده ، ولا وجود له من الناحية اللغوية ، الا على سبيل التجريد العقلي .

فهناك أشياء في عالم الطبيعة ، ثم تصوّر لها ولعناصرها في العقل ، ثم النطق تعبيراً عما قد تصوره العقل ، ثم كتابة هذا الذي نطقنا به ؛ أربع خطوات في مرحلة واحدة ، أو أربع حلقات في سلسلة واحدة ؛ كل حلقة منها تعيد مضمون الحلقة السابقة في صورة أخرى ، لكن جوهر المضمون واحد ، واذن فمسافة الخلف ليست بعيدة بين الشيء الخارجى في طبيعته ، وبين الكلمة المنطوقة أو الكلمة المكتوبة الدالة على ذلك الشيء في طبيعته ؛ يقول جابر : « ان الأشياء كلها تقال على أربعة أوجه : الأول منها أعيان الأمور وذواتها وحقائقها ، كالحرارة في ذاتها والبرودة في ذاتها ، وان كانا غير موجودين لنا ، ثم تصوّر ذلك بالعقل ، ... ثم النطق به ... وذلك بتقطيع الحروف ... ثم كتابتها » ^(١) ، ويقول أيضا في هذا المعنى نفسه : قالت الفلاسفة

(١) كتاب التصريف ، ١٤٠ ب وما بعدها .

بأن الكتابة دالة على ما في اللفظ المنطوق ، واللفظ دال على ما في الفكر ، وما في الفكر دال على ماهية الأشياء ^(١)

(د) ميزان الحروف :

لو بلغت اللغة حد كمالها المنطقي - هكذا قال جابر بن حيان ، وهكذا يقول رودلف كارناب امام الوضعية المنطقية اليوم ^(٢) - لجاءت مفرداتها مقابلة تمام المقابلة لما في الطبيعة من أشياء بما لها من صفات وما بينها من علاقات ، بحيث لا تدل الكلمة الواحدة الا على مقابل طبيعي واحد ، كما أنه لا يقابل الشيء الواحد في الطبيعة الا كلمة واحدة في اللغة ، فعندئذ لا تجد كلمة تدل على أكثر من مسمى واحد ، كما لا تجد شيئاً واحداً يشار اليه باحدى كلمتين على حد سواء ؛ في مثل هذه اللغة الكاملة منطقياً لا يكون ازدواج معنى ولا يكون غموض ؛ وفي هذا نفسه يقول جابر بن حيان : « ان المسمى للأشياء بهذه الأسماء قد ترك أشياء كثيرة بلا أسماء البتة ، وسمى أشياء كثيرة باسم واحد ، وسمى شيئاً واحداً بأسماء كثيرة ، فقال في السيف : السيف والصمصام والباتر والحسام وأمثال ذلك ؛ وجعل في الأول كاسم العين دالاً على معان كثيرة ، كالعين المبصرة وعين الماء وعين الشمس وأمثال ذلك » ^(٣)

(١) كتاب الخمسين ، ١٣٤ وما بعدها .

(٢) ولد سنة ١٨٩١ ، وهو الآن أستاذ بجامعة لوس أنجلوس بأمريكا ، ومن أهم

كتبه : Philosophy and Logical Syntax

(٣) كتاب السر المكنون ، ٥٤ ب وما بعدها .

ويلاحظ جابر " أن اللغة كما هي قائمة لا تجعل الأسماء وفاق المعانى وبقدر عددها ، اذ يزيد فيها مقدار المعانى على مقدار الأسماء زيادة كبيرة .

وان جابرا ليتصور الأمر على نحو ما يتصوره فلاسفة التحليل فى عصرنا هذا ، اذ يشترط - لكى يكون للكلام معنى - أن يكون له مقابل فى الطبيعة ، فهو يقول : « الأشياء كلها تنقسم قسمين : اما نطق واما معنى (= اما كلام واما مدلولاته) والكلام الذى لا معنى تحته فلا فائدة فيه » (١) .

بل انه كذلك ليتفق مع فلاسفة التحليل المعاصرين فى حقيقة بالغة الأهمية ، ألا وهى أن رجل الفكر العلمى والفلسفى لا يعنيه من اللغة الا ما كان منها ذا قسيم مقابل فى جانب الطبيعة الخارجية ، أعنى أن يكون مخبرا بخبر مّا عن شىء مّا فى العالم الخارجى ، وذلك لأن من اللغة تركيبات ينطق بها صاحبها لا لينبىء سامعه نبأ عن أشياء الدنيا المشتركة بينهما ، بل ليعبر له عن حالة وجدانية تضطرب بها نفسه من داخل ، كأن يتوجع أو يتمنى أو أن يأمر وينهى ، والحق أن رجال المنطق العقلى منذ نشأ هذا المنطق لم يفهم أن يضعوا هذه الحدود التى تفرق بين ما هو فكر وما ليس هو بفكر ، حين قالوا ان وحدة الفكر هى « القضية » والقضية هى ما يجوز أن يتقضى فيها بحكم عليها اما بأنها صادقة واما بأنها كاذبة ، وبطبيعة الحال لا يكون

(١) كتاب اخراج ما فى القوة الى الفعل ، مخدرات كراوس ، ص ٨ .

الصدق أو الكذب ذا معنى مفهوم الا اذا وصف به نبأ يقرر به صاحبه تقريراً متاً عن شيء ما ، أما اذا تمنى أو أمر أو نهى أو صرخ صرخة ألم أو ضحك ضحكة مسرور ، فليس هذا مما يقال عنه انه صدق أو كذب ؛ وبعبارة مختصرة ، لا يكون الكلام تفكيراً علمياً وفلسفياً الا اذا كان أحكاماً على أمور الواقع ، وأما ما كان منه تعبيراً عن ذات النفس من داخل فهو أدب وفن وليس علماً ولا فلسفة .

هذا المعنى نراه في قول جابر عن أقوال اللغة انها مما لا تدخل في اختصاص الفلاسفة اذا كانت أمراً أو نهياً أو طلباً أو تمنياً أو ما الى ذلك ؛ وأما اذا كانت تحمل خبراً ففيها عندئذ الفائدة العظمى « وقد ينقسم القول الى المبتدأ والخبر ؛ وأما الخبر فهو الذى فيه الفائدة العظمى ... وهو الذى يحتل الصدق والكذب ، وفيه تدفّن العجائب من الكلام ، من المحال والحق ؛ ومن لم يحسن يقين الأخبار ، ويقايس بعضها ببعض ، فانه عرّى من علم الفلاسفة والفلسفة ... » (١) « ونقول أيضاً فى الشعر والبلاغة الخطبية ، انه لافائدة من علومنا فيها ، ولكنها نافعة فى مواضع أخر من ترتيب الحروف نفسها » (٢) — وهذه تفرقة من جابر بن حيان كانت وحدها تكفى لنحييه عالمياً فيلسوفاً له من دقة التحليل والتمييز ما يحاول بلوغه

(١) كتاب اخراج ما فى القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٩ - ١٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١١ .

أصحاب مدرسة التحليل المعاصرة التى ينتمى اليها مؤلف هذا الكتاب .

نعود فنقول انه لو بلغت اللغة حد كمالها المنطقى ، لجاءت كلماتها مساوية لأشياء العالم الخارجى ، ثم لجاءت أحرف الكلمات مقابلة لطبائع تلك الأشياء - ونحن نتكلم الان بلسان ابن حيان - فلا زيادة فيها ولا نقصان ؛ لكن الذى يحدث فعلا فى اللغة القائمة المتداولة هو أنها بعيدة عن هذا الكمال ، فكلمات زادت حروفها عن الأصل المطلوب ، وكلمات أخرى نقصت حروفها عن الأصل المطلوب ؛ واذن فالخطوة الأولى التى يتحتم علينا البدء بها ، اذا أردنا أن نستشف طبائع الأشياء الخارجية من أسمائها فى اللغة ، هى أن نسقط الزوائد من الكلمة ان كان فيها زوائد ، أو أن نضيف النواقص ان كان فيها ما هو محذوف .

لكننا لكى نحذف أو نضيف ، ينبغى أولا أن نستوثق من أصول الكلمات ما هى ، ومن الأحرف الزائدة ما هى ؛ فأما الأحرف الزائدة فهى عشرة ، وهى : الهزمة ، واللام ، والياء ، والواو ، والميم ، والتاء ، والنون ، والسين والألف ، والهاء - وهى حروف يجمعها قولك : « اليوم تنسأه »
ويفصل جابر القول فى هذه الأحرف الزائدة فيقول (١) :

(١) الجزء الاول من كتاب الاحجار على رأى بليناس ، مختارات كراوس ، ص : ١٣٦ - ١٣٧ .

« أما الميم واللام فمخصوص بهما الاسم ، واللام يصحبها الألف ،
وهما للتعريف ... وتزاد اللام أيضا في « الذى » ... أما الميم
فإنها تزداد في مكرّم ومشتكّر وب ما شاكل ذلك ...
وأما الهمزة فتزداد في أحمد وأفضل وهما اسمان ، وفي
أحسن وأكرم وهما فعلان ؛ وإنما نريك ذلك - وليس
مقصدا لتعليمك النحو - لأن من الأحجار والعقار والحيوان
ما يقع اسمه كالاسم وما يقع اسمه كالفعل ، فنريك الحروف
التي هي زائدة في الأفعال وزائدة في الأسماء ، أو زائدة في
الأسماء وأصلية في الأفعال ، أو أصلية في الأسماء وزائدة في
الأفعال ، ليحكم على كل شيء بحكمه ، والياء تزداد في
« يعمل » ^(١) وهو اسم ، وفي « يضرب » وهو فعل ،
والواو تزداد في « جوهر » وهو اسم ، وفي « حوّل » وهو
فعل ، والتاء تزداد في « تنضب » وهو اسم ، وفي « تضرب »
وهو فعل ، والنون تزداد في « نرجس » وهو اسم ، وفي « نضرب »
وهو فعل والسين تزداد في « مستنضب » وهو اسم ، وفي
« استنضب » وهو فعل والألف تزداد في « مضارب » وهو
اسم ، وفي « ضارب » وهو فعل والهاء تزداد في « قائمة » وهو
اسم ، وفي « ارّمه » وهو للموقف .

ويضرب لنا جابر أمثلة كثيرة لأسماء مواد يراها هامة في
تركيب الدواء ، ليبين لنا أيها نعدّه أصيلا لا زيادة فيه ، وأيها

(١) « يعمل » و « تنضب » ليسا من الاسماء المألوفة لنا اليوم .

فيه الزيادة حتى نعد الى حذفها قبل أن نحسب ميزان الحروف ، وهو ما نستدل به على طبيعة الدواء المستخرج من المادة المحسوب قدرها بهذا الميزان ؛ ومن قبيل كلامه في هذا الباب قوله ^(١) : « ينبغي أن تعلم أن الاثمد سالم ما لم تدخله الألف ولام التعريف ، وكذلك الأبهل من النبات ؛ فأما الأفاقيا فتسقط الألف الثانية والأخيرة ؛ فينبغي أن يوزن على أنه أ ق ق ي ؛ وأما النحاس والأنزروت فانهما سالمان اذا سقط منهما الألف ولام التعريف ، وكذلك الذهب والكبريت ، وأما الفضة فتحذف منها كذلك تاء التأنيث ... الخ » وبعد أن يذكر لنا جابر قائمة طويلة من الأسماء على هذا النحو ، يختتم الحديث بقوله : « ولولا أن يطول الكتاب ويسخف ، لأثبتنا فيه — كما أثبتنا في كتاب النبات وكتاب الأحجار وكتاب الحيوان — من تعدد ما فيها من أنواعها كلها ، ولكن ملنا الى التخفيف وقد علمناك وجه القياس فيه » ^(٢) .

وهو — بالطبع — اذ يقرر الأحرف الزائدة في الكلمة ، فأما يقرر ذلك بعد معرفة مبنى الكلمة في أصلها واشتقاقها ؛ ففي الذهب والفضة — مثلاً — يقول : « ... فمعلوم أن الذهب أصل اذ هو برىء من (الزوائد) وصار هجاء الفضة « فضئى »

(١) نسوق هنا أمثلة قليلة ، فارجع الى التفصيل في « الجزء الاول من كتاب الأحجار على رأى بليناس » — مختارات كراوس ص ١٤٦ — ١٥٤ .
(٢) نفس المرجع ، ص ١٥٤ .

اذ الهاء انما دخلت للتأنيث ولا ذكر لها» ^(١) وعن البنية الأصلية للكلمات يقول : « ومبنى الكلام المنطوق به كله على ثلاثة أوضاع : ثلاثي كقولك جَمَل ، ورباعي كقولك جعفر ، وخماسي كقولك جحمرش ... أما الثلاثي فانه ينقسم من قبل طبعه اثني عشر قسما ، وهي : اما فَعِل متحرك العين ، كقولك مَلِص ، واما فَعَلَ ساكن العين كقولك بَعُد ، واما فَعَّل كقولك جَمَّل ، واما فَعَّل كقولك مَلَك ، واما فَعَّل كقولك جَرَّد ، واما فَعَّل كقولك سَبَّح ، واما فَعَّل كقولك ضَرَب (... جزء محذوف من المخطوط ...) هذا من الفَعْل ولم يرد شيء من الأسماء على وزنه ، وأما فَعَّل فليس ينطق به ، فذلك في الثلاثي .

« وأما الرباعي فانه ينقسم على خمسة أنواع وهي : اما فَعَّلَل كقولك جعفر ، واما فَعَّلِل كقولك زَبْرَج ، واما فَعَّلَل كقولك صَبْرَج ، واما فَعَّلَل كقولك دِرْهَم ، واما فَعَّلَل كقولك قِمَطَر ، فهذا في الرباعي .

« والخماسي يكون على أربعة أمثال ؛ وهي : فَعَّلَلِل مثل جحمرش ، وعلى فَعَّلَلَل مثل خَزَعْبَل ، وعلى فَعَّلَلَل مثل جِرْدَحَل ، وعلى فَعَّلَلَلَل مثل قَذَعْمَل » ^(٢) .

فقد تتفاوت أسماء الأشياء في عدد حروفها ، لكن أصولها

(١) نفس المرجع السابق ، ص ١٣٤ .

(٢) كتاب اخراج ما في القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ١٢ - ١٣ .

تكون على واحد من الأوضاع الثلاثة السانف ذكرها ، يقول جابر : « انه لا يخلو الشيء المحتاج الى معرفة وزنه من أن يكون على حرفين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة أو ستة أو سبعة أو ثمانية أو تسعة أو عشرة ؛ وما أقل ما يقع شيء من العشرة أو التسعة ، ولكننا ذكرناه استظهارا واحتراسا من ذم الطاعنين أن ذلك انما عملناه على حسب الهوى والعادة ، ولسنا نفعل ذلك في علم من العلوم ، ولكن على ما يوجبه حكم النظر وصحة التفتيش والقياس الغير مضطرب ولا مشوب باهمال النظر ... » ^(١) - وفي هذه الفقرة ما يدل على دقة جابر وعلى حرصه في البحث والنظر ؛ ويهمننا أن نلفت نظر القارئ الى دفعه عن نفسه تقيصة الجري في بحثه العلمي على حسب الهوى والعادة ، والى التزامه صحة التفتيش والقياس الذى لا يتعرض للخطأ والاهمال .

على أن حروف الكلمة الكاشفة عن طبيعة مسمّاها ، لا تتكافأ في قوتها ولا في مقدارها ؛ فمن الحروف ما يدل على ظاهر الشيء ومنها ما يدل على باطنه ؛ وكذلك من الحروف ما يقابل في الوزن أكثر من غيره ؛ يقول جابر : « ... ان في الحروف الواقعة على الأدوية وغيرها من الثلاثة الأجناس (النبات والحيوان والحجر) ما ينبىء عن باطنه ولا ينبىء عما في ظاهره ؛ وفيها ما هو بالعكس مثل أن ينبىء عما في الظاهر

(١) كتاب الحاصل ، مختارات كراوس ، ص ٥٢٤ .

ولا يدل على الباطن ؛ وفيها ما يوجد جميعا فيها ؛ وفيها ما يدل على ما فيها (ظاهرا وباطنا) وزيادة تحتاج الى أن تلقى ويرمى بها ، كما يحتاج الناقص الى أن يتم ويتردد ... » ^(١)

هذا من حيث دلالة الحروف على الأشياء ظاهرا ، أو باطنا ، أو ظاهرا وباطنا معا ، أو ظاهرا وباطنا معا مضافا اليهما زيادة يستغنى عنها ، أو محذوفا منهما ما يستوجب الاضافة لتكمل للشئ طبيعته ؛ وأما تفاوت الحروف في موازينها فالكلام فيه طويل عريض ، لأن أساس الصناعة عند جابر هو ضبط هذا الميزان لحروف الكلمة ، لكي ينضبط بالتالي ميزان المادة التي يتناولها بالتحويل والتركيب في تجاربه ؛ وحسبنا في هذا الموضوع أن نقول انه يقسم الحروف سبع مجموعات تتدرج في موازينها ، ويطلق على كل مجموعة منها اسما يدل على منزلتها ^(٢) ، وذلك على النحو الآتي :

- ١ - مرتبة : ا ب ج د .
- ٢ - درجة : هـ و ز ح .
- ٣ - دقيقة : ط ي ك ل .
- ٤ - ثانية : م ن س ع .
- ٥ - ثلاثة : ف ص ق ر .

(١) الجزء الاول من كتاب الاحجار على رأى بلياس ، مختارات كراوس ، ص ١٣٢ .

(٢) الجزء الثانى من كتاب الاحجار علم رأى بلياس ، مختارات كراوس ، ص ١٦٤ - ١٦٣ .

٦ - رابعة : ش ت ث خ .

٧ - خامسة : ذ ض ظ غ .

على أن كل حرف في احدى المنازل يساوى ما تحته أربع مرات ، فالألف تساوى الهاء مكررة أربع مرات ؛ والهاء تساوى الطاء مكررة أربع مرات ، وهكذا ؛ وكذلك الياء تساوى الواو مكررة أربع مرات ، والواو تساوى الياء مكررة أربع مرات ، وهكذا ، وعلى هذا المنوال قس بقية الحروف ^(١) .

ولقد يفيدنا أن نسبق ترتيب السياق في هذا الكتاب فنقول في هذا الموضع ان الأعمدة الأربعة في القائمة التى أسلفناها هى التى تقابل الكيفيات الأربع في الطبيعة :

فالحرارة يقابلها : ا ه ط م ف ش ذ .

والبرودة يقابلها : ب و ي ن ص ت ض .

واليبوسة يقابلها : ج ز ك س ق ث ظ .

والرطوبة يقابلها : د ح ل ع ر خ غ .

وستكون لنا عودة الى هذه الكيفيات عندما نتحدث عن الطبيعة ومقوماتها في الفصلين التاليين .

(ه) اختلاف اللغات :

اذا كانت الكلمة من كلمات اللغة دالة بذاتها على طبيعة مسمائها ، بحيث يكفى أن تحسب حساب حروفها لتعرف مم

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الاولى ، مختارات كراوس ، ص ٢٣٩ .

يتركب ذلك المسمى ، فإن سؤالاً ينشأ لنا على الفور ، وهو ما يأتي : ان لغات الناس المختلفة شعوبهم مختلفة ، فليس اللسان العربي هو اللسان الناطق وحده على هذه الأرض ، بل ان هنالك الى جانبه لسانا للفرس وآخر للروم وهلم جرا ، فأى الكلمات في هذه اللغات المتباينة يكون هو الدال على طبيعة المسمى ؟

وقد كان محالاً بالطبع أن تفوت هذه المشكلة على عالم مثل جابر بن حيان ؛ فتناولها بالبحث في كتابه « الحاصل »^(١) اذ يعرض المشكلة بقوله : « اننا نجد الأشياء باللغات المختلفة تختلف ، واذا وجد اختلافها في الكتب ، وجب اختلاف ما علمناك (أى ما قد ورد في كتبه السابقة على كتاب الحاصل) وانتقض الأصل الذي رتبناه على الطبائع قياساً بها ... » .

ويمضى جابر بعد ذلك يعرض على قارئه أسماء الأحجار الرئيسية بلغات مختلفة ، فيقول : « اننا نجد الأحجار السبعة التى هي قانون الصنعة يعبر عنها باللغة العربية أنها الذهب والفضة والنحاس والحديد والرصاص والزئبق والأسرب ؛ ووجدنا يعبر عنها باللسان الرومى ما يوجب تقض الأول أو تقض بعضه واكتلافه مع بعض في حروف وأشخاص لا في أنواع وأجناس ؛ وذلك أنى وجدتها يعبر عنها بأن يقال للذهب

(١) راجع مختارات كراوس ، ص ٥٣٥ - ٥٣٨ .

رصاصي ، وللفضة اسمي ، وللنحاس هركما ، وللحديد سيداريا ،
وللرصاص قسدروا ، وللزيق برسرى ، وللأسرب رو ؛ وهذه
بينها وبين العربي بون ليس باليسير ، اما لطول كلامها وكثرة
حروفها ، واما لاختلاف مواقع الحروف بين نطق العرب بالسين
والرومي بها ، ولعلل آخر مما جانس ما ذكرناه ؛ ووجدت هذه
الأحجار باللسان الاسكندراني تخالف الاثنين - أعنى العربي
والرومي - أيضا ؛ وكان هذا أزيد في ايقاع الشك في نفوس
المبتدئين والمتعلمين ، وذلك أني وجدتهم يسمون الذهب قربا ،
والفضة كوما ، والنحاس جوما ، والحديد ملكا ، والرصاص
سلسا ، والزيق خبتا ، والأسرب قدرا ؛ ووجدت هذه أيضا ربما
وافقت الشيء من ذلك في الخاص لا في العام ؛ ووجدت الفارسي
أيضا يخالف الثلاثة بأسرها ؛ وذلك أني وجدتهم يدعون الذهب
زر ، والفضة سيم ، والنحاس رو ، والحديد آهن ، والرصاص
أرزيز كلهي ، والزيق جييا ، والأسرب أرزيز ليل (هذه الكلمة
الأخيرة غير واضحة في المخطوط) .

« ولقد تعبت في استخراج الحميريّ تعبا ليس بالسهل ،
لأنني لم أر أحدا يقول انه سمع من يقرأ به فضلا عن أن أرى من
يقرأ به ، الى أن رأيت رجلا له أربعمئة سنة وثلاث وستين سنة
(؟) فكنت أقصده ، وعلمني الحميري ، وعلمني علوما كثيرة
ما رأيت بعده من ذكرها ولا يحسن شيئا منها - قد أودعتها
كتبي في المواضع التي تصلح أن أذكرها فيها - وذلك اذا
سمعتنا تقول : « قال الشيخ الكبير » فهو هذا الشيخ ؛ واذا

قرأت كتابنا المعروف بالتصريف ، فحينئذ تعرف فضل هذا الشيخ وفضلك أيها القارئ والله أعلم أنك أنت هو ... (١) .

« ولنعد الآن الى غرضنا الذى كتبنا به وأقول : الى وجدت الحميرى أيضا أشد خلفا لسائر اللغات مما تقدم وذلك أنى وجدت الذهب فى لغتهم - على ما علمنى الشيخ - يدعى أوهمسو ، والفضة هلهدوا ، والنحاس بوسقدر ، والحديد بلهوكت ، والرصاص سملاخو ، والزئبق حوارستق ، والأسرب خسجد عزا ، فياليت شعرى كيف يصل العالم من كتب الفلاسفة فى علم الموازين الى ايضاح هذا الخلف ؟ ... » .

لقد أوردت هذا النص الطويل لأبين به كيف أن جابرا لم يغفل عن مشكلة تعدد اللغات ، ولأبين فى الوقت نفسه منهجه العلمى فى تقصى الأمور ، فقد أراد أن يعلم الى أى حد تشابه اللغات المختلفة وإلى أى حد تتباين فى تسميتها للشيء الواحد المعين كالذهب مثلا ، فاستعرض العربية والرومية والاسكندرانية والفارسية والحميرية ، بل انه بالنسبة الى هذه الأخيرة لما لم يجد أحدا يعرفها راح يسعى حتى وجد الشيخ الذى قص علينا قصته .

وقد انتهى البحث بجابر الى أحد حلتين : أولهما هو : « أن

(١) اعتقد انه يقصد بقوله : « ايها القارئ » سيده جعفر الصادق الذى طالما يوجه اليه الخطاب ؛ وفى توحيدة بين هذا القارئ المخاطب وبين الشيخ الذى يروى عنه ويقول عنه ان عمره ٤٦٣ عاما ، ما أفلته يرمز الى توارث العلم خلال اجيال الاسرة العلوية الشريفة ، ولندكر ان جابرا كان من الشيعة .

تمتحن الأدوية والعقاقير في العربي ، ثم في الفارسي ، ولسان
لسان مما ذكرناه ... فأياها صحّ فالزمه في سائر تديبيراتك » .
والحل الآخر هو أن يعمل في كل عمل بلسانه .

أما الحل الأول فمقتضاه ألا يقصر الباحث نفسه على لغة
واحدة ، بل يختار من مختلف اللغات مجموعة الأسماء التي تدل
التجارب على أنها دالّة على طبائع مسمياتها دلالة واضحة ؛
فلا ضير على العالم في هذه الحالة أن يستعمل للذهب — مثلاً —
اسمه العربي ، ثم يستخدم للنحاس أو الرصاص اسمه الفارسي
أو الرومي ؛ وأما الحل الثاني فمؤداه أن يلتزم الباحث لغة واحدة
بحذافيرها في شتى أبحاثه ، وسيجد أن كل لغة مكتفية بذاتها
في الدلالة على طبائع الأشياء ، لأن حقائق الأشياء ثابتة لا تتعدد
بتعدد اللغات ، لكن جابرا يروى الرأي الثاني تقلا عن فيلسوف
لم يذكر اسمه ، ثم يرفضه ، لأنه يرى أنه مادامت كلمات اللغات
المختلفة مختلفة البنية ، فلا يعقل أن تكون كلها على حد سواء
في الدلالة على حقائق الطبيعة ، وهذه هي عبارة جابر في ذلك :
« وسمعت بعض الفلاسفة من فلاسفة زماننا يقول في ذلك الوجه
أن يشعمل في كل عمل بلسانه ؛ وليس القول كما ظن هذا الرجل ،
اذ كان الحق لا يكون في وجهين مختلفين » ^(١) .

وخلاصة القول أن الرأي عند ابن حيان في اللغة هو أنها
تتاج ظهر بالطبع لا بالاتفاق العرضي ، ولهذا فهي ذات دلالة

(١) كتاب الحاصل ، مختارات كراوس ، ص ٥٣٨ .

أصيلة على حقائق مسمياتها ؛ فهو يقول : « ... وهل ذلك (أى كلمات اللغة) بالاصطلاح على ما جاء واتفق أو بقصد طبعى نفسانى ؟ وهل ذلك عَرَضٌ أو جوهر ؟ فأقول : القول بأنها وضع واصطلاح وعَرَضٌ خطأ ، لأنه جوهر بالطبع لا بالوضع ، لكنْ بقصد نفسانى ، لأن الأفعال النفسانية جوهرية كلها ... فالحروف التى هى هياولى الكلام ابتداءً نفسانى » ^(١) ؛ ويقول أيضا : « اذا كان قد ظهر أن لكل شىء موجود فعلا مّا ، فليعلم أن للانسان خاصة أكثر الأفعال وأكبرها ؛ فليعلم ضرورة أن عمله واستخراجه علم المنطق والنحو والهندسة والطب والنجوم - وان كان موضوع كثير منها باطلا - فان جميع ذلك حق ؛ وغير مدافع أن الكلام وتأليف الحروف وعمل أشكالها من تأليف الانسان ، إلا أنها قد وقعت بالطبع ... فغير شك اذن أن الكلام ونظم الحروف له طبع ما ، اذ كان كل موجود له طبيعة ما ، وهذا موجود » ^(٢) .

(١) كتاب الخمسين ، مقالة ١٤ ، ورقة ١٣ ٢ ب وما بعدها (پول كراوس هامش ص ٢٥٦) .

(٢) كتاب السر المكنون ، ورقة ١٥٤ وما بعدها (پول كراوس هامش ص ٢٥٧)
قارن الجزء الاخير من الفقرة المذكورة بما جاء فى هذا المعنى فى محاوراة أقراتيلوس
التي لخصناها لك فى « ب » من هذا الفصل ، وستجد التشابه تاما .

فلسفة الكون

(١) مراحل الكون :

يرى جابر أن أول ما كان في الأزل هو العناصر الأولية الأربعة : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ؛ فهذه هي « أوائل الأمهات البسائط » كما يسميها ^(١) ؛ ثم طرأت على هذه البسائط حركة وسكون ، فتكون منها تركيبات متنوعة ، ولولا الحركة والسكون لظلت تلك الأصول الأولى مستقلة بعضها عن بعض ، كل منها خالص لنفسه وقائم برأسه ؛ لكن الحركة والسكون وحدهما لا يكفيان لخروج هذه الكائنات التي نراها من حيوان ونبات وحجر ، بل لابد كذلك من مبدأ الكمية يدخل في عملية الامتزاج ، لأن الأشياء ان تشابهت في خروجها أساساً من تلك الأمهات الأربعة ، فهي تعود فتختلف حيوانا ونباتا وحجرا باختلاف المقادير التي تدخل في تكوينها من كل عنصر من العناصر الأولية ، فقد تزيد الحرارة هنا وتقل هناك ، وقد تزيد اليبوسة في شيء عنها في شيء آخر ، وهكذا ؛ واذن فمراحل الوجود على وجه الاجمال هي : كيفيات ، فحركة وسكون ، فكمية ، بهذا الترتيب .

(١) اخراج ما في القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ص ١٥ - ١٦ .

فليس يذهب جابر مع الذاهبين الى أن تلك العناصر الأولية الأربعة قد سبقها الى الوجود هيولى خلو من الكيف - وهو المذهب الأرسطى - ثم جاءت العناصر الأربعة فروعاً متفرعة عن الهيولى الخالصة ، بأن اكتسبت تلك الهيولى الساذجة كيفية متأفصت حرارة ، وكيفية أخرى ففصارت برودة ، وكيفية ثالثة ففصارت يبوسة ، وكيفية رابعة ففصارت رطوبة ؛ ويقول أنصار هذا المذهب - كما يرويه عنهم جابر - ان الهيولى اكتسبت أول ما اكتسبت الأقدار الثلاثة : الطول والعرض والعمق ؛ ففصارت الهيولى بهذه الأبعاد الثلاثة جسماً ذا ثلاثة أبعاد ؛ وبعدئذ خلقت فيه الكيفيات الأربع المذكورة فنشأت طبائع الأشياء وأركان الخليقة ؛ ثم تركبت هذه الطبائع الأربع ، وامتزج بعضها ببعض ، فكانت منها جميع هذه الأشخاص والأشباح الموجودة في العالم ^(١) .

يعرض جابر هذا المذهب موجزاً ليتناوله بالنقد ^(٢) مقيماً الدليل على استحالة أن يكون قد سبق الأصول الأربعة شيء "خلو منها ؛ والا فكيف يجوز عند العقل أن يكون نفس المصدر الذى نشأت عنه النار هو الذى خلق منه الماء ؟ ان هيولى الشيء هو ما قد تركب منه ذلك الشيء ، فهل يركب الماء والنار - وهما ضدان - من هيولى واحدة ؟ يقول جابر مخاطباً

(١) الجزء الرابع من كتاب الاحجار على رأى بليناس ، مختارات كراوس ص :

٢٠٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٠٠ - ٢٠٥ .

أصحاب الرأي القائل بأن أصل العالم هيولى لا كيف لها : لقد زعمتم أن أولى مراحل الخلق طينة أزلية لم تكن جسما ، ولا كانت موصوفة بصفة مما توصف به الأجسام ، وزعمتم أن تلك الطينة هي أصل الأشياء وعنصر البرايا ، ومحال علينا أن نتصور بخیالنا هذه الطينة ولا أن نعقلها ؛ ثم قلتم ان المرتبة الثانية هي أن قد اتخذت تلك الطينة الأزلية أبعادا ثلاثة ، فصارت بها جسما ، لكنه جسم غير موصوف بشيء من حر أو برد أو رطب أو يابس أو لون أو طعم أو رائحة أو حركة أو سكون ، لأن هذه كلها كيفيات ، والكيفيات لم تكن قد طرأت عليها بعد ، وهذا أيضا شيء غير معقول ؛ ثم زعمتم أن الكيفيات الأربع قد حدثت بعد ذلك ، وأعنى بها : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ؛ ومنها نشأت الطبائع الأربع التي هي النار والهواء والماء والأرض ؛ لكن هذا القول هو بمثابة قولنا ان شيئا خرج من لا شيء ؛ فهل كان يجوز أن يخلق الماء من نفس الشيء الذى خلقت منه النار ؟ انكم اذا أجبتهم بالايجاب كنتم تجيبون بما هو محال ؛ وذلك أن كل شيء ركب منه شيء فهو هيولى لما تركب منه ؛ فمن أمثلة ذلك قولنا ان نطفة الانسان هيولى الانسان ونطفة الحمار هيولى الحمار ، وانا لنزعم أنه محال أن تقبل نطفة الانسان صورة الحمار ، لأنها ليست بهيولى لها ؛ وكذلك محال أن تقبل نطفة الحمار صورة الانسان ؛ فوجب على هذا القياس أن يكون الشيء الذى يقبل صورة النار هو هيولى لها - فمحال أن يقبل صورة الماء وأن يكون هيولى له .

ويستطرد ابن حيان في مخاطبة أصحاب مذهب الهيولى الواحد ، فيقول عنهم انهم قالوا : انّا نجد الماء يستحيل فيصير نارا ، فيكون الجوهر الحامل لكيفياته وحالاته هو نفسه الجوهر الحامل لكيفيات النار وحالاتها ؛ فما جاز على الأول جاز على الثانى ، والذي تغيّر في الحالتين هو الأعراض ؛ فكذلك الهيولى القديم واحد ، وهو حامل لكيفيات الماء وحالاته ان حدثت فيه ، وحامل لكيفيات النار وحالاتها ان هى حدثت فيه ؛ تقول انهم ان قالوا ذلك قلنا : ان الماء ليس يستحيل دفعة واحدة فيصير نارا ، بل هو يتدرج فى ذلك ، فيتحول أولا الى بخار ، ثم يصير البخار هواء ، ثم يتحول الهواء فيصير نارا ، فلو قال قائل : ان الماء يستحيل هواء فيصير نارا ، لأهمل بذلك مرحلة البخار التى ينتقل خلالها من حالة الماء الى حالة الهواء ، فيصبح قوله غير معقول ؛ وهكذا قولكم — يا أصحاب مذهب الهيولى — كان يكون معقولا لو أنكم جعلتم الماء والنار يصدران عن هيولى بسيط أزلى على النحو المتدرج الذى أسلفناه ؛ لكنكم لم تقولوا ذلك ، بل قلتم : كان يجوز أن يكون الهيولى الذى استحوذت عليه طبيعة الماء وحالاته ، تستحوذ عليه — بدلا منها — طبيعة النار وحالاتها بغير استحالات متوسطة فيما بين الماء والنار ، وهذا خلاف المعقول .

وعضى ابن حيان فى تفنيدها دعوى أصحاب مذهب الهيولى ، فيقول : انهم ان زعموا أن الهيولى القديم — قبل أن يكتسى بالصور ويكتسب الطبائع — كان شيئا له القوة على قبول

حالات النار وكيفياتها بجانب من جوانب تلك القوة ، وبجانب آخر يقبل حالات الماء وكيفياته وبشألت يقبل حالات الهواء وكيفياته ، وبرابع يقبل حالات الأرض وكيفياتها .. ان زعموا ذلك عن الهيولى القديم ، كانوا بهذا الزعم قد أثبتوا للخلقة أربعة عناصر أزلية قديمة ، وهى مختلفات القوى ، وبطل قولهم ان العنصر الأول واحد ليس بمختلف .

وتسألهم : هل يجوز انحلال الأشياء الى الهيولى القديم كما تركبت منه ؟ فان قالوا : لا يجوز هذا ، سألناهم : ولم لا يجوز ؟ فان قالوا : ان ذلك بطلان الأشياء ورجوع بها الى الأزلى البسيط الذى لا تركيب فيه ، قلنا : وما ضرهم أن تقولوا ان الأشياء تعود الى الأزلى البسيط الذى لا تركيب فيه ويظل هذا العالم ؟

ومما يدل على فساد قولهم بأن أول الخلق هيولى بسيط لا كيف فيه ، أن الفلاسفة قد بينوا لنا استحالة وجود جوهر عطلا من الأفعال كلها — الطبيعية منها والصناعية — بحيث يكون ذلك الجوهر غير ذى فعل فى نفسه أو فى غيره ؛ مع أن الهيولى التى زعم هؤلاء القوم أنه أزلى بسيط ، وأنه الجوهر الأول ، هو فى الحقيقة عطل من الأفعال كلها — الطبيعية والصناعية — وهو أمر مستحيل على البرهان العقلى ، كما أنه بالبداهة مستحيل أيضا على الاثبات بطريق الاشارة .

فاذا كان هذا هكذا ، انتهينا الى رأى الذى نأخذ به ، وهو أن الأصل الأول هو الطبائع الأربع : الحرارة والبرودة

واليبوسة والرطوبة ؛ فهذه لهم تنفعل لشيء سبقها فيما عدا
البارىء جل ثناؤه .

(ب) تقسيمات رباعية :

من هذه الأصول الأربعة الأولى : الحرارة والبرودة
واليبوسة والرطوبة نشأت أربعة عناصر ، وذلك باجتماع تلك
الأصول بعضها ببعض اثنين اثنين ؛ فقد اجتمع الحار واليابس
فنشأت النار ، واجتمع الحار والرطب فنشأ الهواء ، واجتمع
البارد واليابس فنشأت الأرض ، واجتمع البارد والرطب فنشأ
الماء ؛ على أن هذه العناصر الأربعة انما يتفاوت ترتيبها علو
وسفلا على الوجه الآتى : فالنار أعلاها ، ويتلوها الهواء ، ثم
الماء ، وأخيرا الأرض .

وفصول السنة أربعة تقابل تلك العناصر الأربعة ، فالصيف
يقابل النار ، والربيع يقابل الهواء ، والشتاء يقابل الماء ،
والخريف يقابل الأرض .

وفي بدن الانسان أخلاط أربعة تقابل العناصر الأربعة ،
فالصفراء تقابل النار وزمانها القيظ ، والدم يقابل الهواء وزمانه
الربيع ، والبلغم يقابل الماء وزمانه الشتاء ، والسوداء يقابلها
الأرض وزمانها الخريف - وسيكون لتحديد الأزمان الملائمة
لكل من هذه الأخلاط الأربعة شأن في العلاج الطبى للأمراض
التي تطرأ على هذا الجزء أو ذاك ، كما سنرى عندما نتعرض

لأهمية التحديد الزمني عند جابر - والتحديد الزمني للمظاهرة
انما يتقرر بأوضاع النجوم في أفلاكها .

وللإنسان كذلك أعضاء رئيسية أربعة ، هي : الدماغ
والقلب والكبد والأثنيان (؟) ، يقابل كل عضو منها جانباً
خاصاً من التقسيمات الرباعية السالفة الذكر ، فالقلب في
الأعضاء يقابل الصفراء في الأخلط ، ويقابل القيظ في الفصول ،
ويقابل النار في العناصر ، والنار بدورها مؤلفة من الحرارة
واليبوسة وهما من البسائط الأولية ، والدماغ في الأعضاء
يقابل البلغم في الأخلط ، ويقابل الشتاء في الفصول ، ويقابل
الماء في العناصر ، والماء بدوره مؤلف من البرودة والرطوبة وهما
من البسائط الأولية ، والكبد في الأعضاء يقابل الدم في
الأخلط ، ويقابل الربيع في الفصول ، ويقابل الهواء في العناصر ،
والهواء بدوره مؤلف من الحرارة والرطوبة ، وهما من البسائط
الأولية ، والأثنيان في الأعضاء ، يقابل السوداء في الأخلط ،
ويقابل الخريف في الفصول ، ويقابل الأرض في العناصر ،
والأرض بدورها مؤلفة من البرودة واليبوسة وهما من البسائط
الأولية .

« هذه هي بنية العالم والطبيعة والإنسان ؛ فكان العالم
ضرورةً إنساناً ، والإنسان جزءاً صغيراً بالاضافة الى
العالم » ^(١) هكذا يقول جابر تعليقا وتلخيصا لهذه التقسيمات

(١) كتاب اخراج ما في القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٤٩ - ٥١ .

الرابعة ، وهو قول بالغ الأهمية في تحديد فلسفته الكونية ، اذ يبيّن نزعتة المشبّهة - التى تشبّه العالم بالإنسان - وهى نزعة تجعل الكون انسانا كبيرا ، وتجعل الإنسان كونا صغيرا ، فكل من الجانبين يصور الآخر ، كأنما هما خريطتان لشيء واحد ، اتفقتا في طريقة التصوير واختلفتا في مقياس الرسم وحده ؛ يقول كارا دى قو في مقالته عن جابر : « ان المذهب الموجود في مؤلفاته - وفي كتاب الرحمة بصفة خاصة - وهو كتاب لا شك في نسبته الى جابر - هو مذهب موغل في استقاط الصفة البشرية على الطبيعة ، أو ان شئت فقل انه موغل في بث الحياة في الطبيعة ؛ فهو يعدّ المعدن كائنا حيا ، ينمو في حضن الأرض مدة طويلة - آلاف السنين - متحوّلا من الحالة الناقصة - حالة الرصاص - الى الحالة الكاملة - حالة الذهب ؛ ومهمة الكيمياء أن تعجل عملية التحول ؛ انك لترى جابرا يستخدم عن المعادن ألفاظا مأخوذة من الحياة البشرية ، كالتوالد والزواج والتلقيح والتربية ، كما يستخدم عنها لفظتى الحياة والموت ؛ فالعناصر الأرضية الغليظة « مينة » والخفيفة اللطيفة « حية » ، وعنده أن كل جسم كيموى^١ روح وبدن ، ومهمة الكيموى أن « يخلّص » الواحد من الآخر ، لكى يبت في الجسم روحا ثلاثمه » (١) .

وعلى ذكر الغلظة واللطافة في تمييز الأجسام ، نعود الى

(١) دائرة المعارف الاسلامية ، مادة جابر بن حيان .

تقسيماتنا الرباعية فنقول ان الأخلاط الأربعة في الجسم الانساني:
الدم والصفراء والبلغم والسوداء ، تختلف سرعة وبطئا ودقة
وغلظا ؛ فللدم السرعة والغلظ معا ؛ ألم تقل انه يقابل في العناصر
الهواء ، والهواء مؤلف من بسيطين أولين هما الحرارة والرطوبة ؟
ثم أليست صفة الحرارة هي السرعة وصفة الرطوبة هي الغلظ ؟
اذن فللدم هاتان الصفتان الرئيسيتان : السرعة أخذها من
حرارته ، والغلظ أخذه من رطوبته ؛ وعلى هذا النحو قل ان
البلغم يتصف بالبطء والغلظ معا ، لأن البلغم يقابل الماء ، والماء
مزيج من برودة ورطوبة ، والبرودة بطء والرطوبة غلظ ؛
والصفراء سرعة ودقة معا ، لأنها تقابل النار ، والنار مزيج من
حرارة ويبوسة ، والحرارة سرعة واليبوسة دقة أجزاء ؛ وأما
السوداء فبطء ودقة معا ، لأنها تقابل الأرض ، والأرض برودة
ويبوسة ، والبرودة بطء واليبوسة دقة أجزاء ؛ ولهذه الخصائص
شأن كبير في علم الطب عند ابن حيان (١).

وليست العناصر الأربعة سواء لا بالنسبة الى وضعها من
الكون ولا بالنسبة لمنزلتها من الفاعلية ؛ فلقد أسلفنا القول انها
في وضعها درجات متدرجة : النار في أعلى ويتلوها الهواء فالماء
والأرض ؛ ونضيف هنا أن الحرارة والبرودة فاعلان ، وأما اليبوسة
والرطوبة فمتفاعلان ، بمعنى أن الحرارة تصب في فعلها على اليبوسة

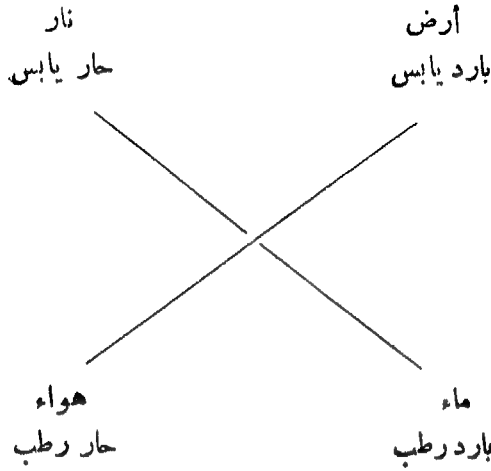
(١) كتاب اخراج ما في القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٥١ - ٥٢ .

تنتج النار ، والبرودة تصب فعلها على الرطوبة فينتج الماء ؛ وكذلك تصب الحرارة فعلها على الرطوبة فينتج الهواء ، وتصب البرودة فعلها على اليابوسة فتنتج الأرض ^(١) ونوضح هذا بالجدول الآتي :

- . الحرارة فاعلة واليبوسة منفعة = النار .
- . الحرارة فاعلة والرطوبة منفعة = الهواء .
- . البرودة فاعلة واليبوسة منفعة = الأرض .
- . البرودة فاعلة والرطوبة منفعة = الماء .

فبين المركبات الأربعة ، النار والهواء والأرض والماء تقابل بعضها ناقص وبعضه تام : فبين النار والأرض تقابل ناقص لأنهما مشتركتان في اليابوسة ومختلفتان في أن النار حارة والأرض باردة ؛ وكذلك بين الماء والهواء تقابل ناقص ، لأنهما مشتركتان في الرطوبة ومختلفتان في أن الماء بارد والهواء حار ؛ أما الأرض والهواء فيبينهما تقابل تام لأنهما مختلفتان في كل شيء ، فالأرض ياردة والهواء حار ، والأرض يابسة والهواء رطب ؛ وكذلك بين النار والماء تقابل تام ، فالنار حارة والماء بارد والنار يابسة والماء رطب ، ونوضح هذا بالرسم الآتي :

(١) كتاب السبعين ، مختارات كراوس ، ص ٤٦٢ - ٤٦٣ .



ولما كان الهواء والماء والنار والأرض مركبات ، كل مركب منها مؤلف من عنصرين أوليين ، كان في استطاع المجرب أن يقيم التجارب ليرد كل مركب منها الى عنصره البسيطين ؛ فالماء - مثلاً - برودة ورطوبة معا ، فاذا أردنا أن نطرح منه رطوبته لنستبقى برودته وحدها ، أمكن ذلك بتجربة تجريها على الوجه التالي : « وجه التدبير أن تلقى الماء في القرعة وتترك في القرعة شيئاً فيه يبس شديد قوى ، كالكبريت وما جانسه ، فان الرطوبة نشفتها اليبوسة والحرارة ، ويحرق ما فيه من الرطوبة ، فتبقى البرودة مفردة » ^(١) وهكذا نستطيع أيضاً أن نتصرف ازاء الحار اليابس ، فننبذ حرارته ونستبقى يبوسته ، أو ننبذ يبوسته ونستبقى حرارته ، حسب حاجتنا فيما نجريه من تجارب علمية .

(١) كتاب السبعين ، المقالة الثانية والاربعون .

وعلى الطبائع الأولية الأربع يتوقف كثير من الصفات ، بحيث يكفيننا العلم ببعض جوانب شيء ما لنستدل جوانبه الأخرى ، ما دامت صفاته وليدة طبيعته الأولى ، فلو عرفنا هذه استنتجنا تلك ، ولو عرفنا تلك استنتجنا هذه ؛ مثال ذلك أن تلحق صفة الخفة بالحر واليابس ، وصفة الثقل بالبارد والرطب ؛ والحرارة يلحقها العلو كالنار تتجه دائما الى أعلى ، والبرودة يلحقها الهبوط الى أسفل ، كالحجر يتجه دائما الى أسفل ، والرطوبة يلحقها الحركة الأفقية فلا هي الى أعلى ولا هي الى أسفل ، كالماء ينساح عرضا ، فلو ترك الى طبيعته لما علا ولا هبط ، بل ركد في سطح مستو ، واليابس شأنه أن يتغلغل في دواخل الأشياء ، كالهواء يتسلل خلال دقائق الشيء — فنستطيع — اذن — أن نقول ان الطول من توابع الحرارة ، والقصّر من توابع البرودة ، والعرض من توابع الرطوبة ، والعمق من توابع اليبوسة ^(١) .

(ح) الفلك وجرم الفلك :

أما الفلك فهو الاطار الخارجى للكون ، وأما جرمه فهو ما يملأ ذلك الاطار ؛ والاطار الخارجى — عند جابر — هو الأوليات الأربعة : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، وعلى أساسها تتركب الأشياء بثنتى صنوفها ؛ لكن هذه الأوليات الأربعة نفسها — كما قدمنا — ليست بمنزلة واحدة في اطار

(١) كتاب الميزان الصغير ، مختارات كراوس ، ص ٥٢ ؛ وما بعدها .

الكون ؛ بل فيها اثنان فاعلان هما : الحرارة والبرودة ، واثنان منفعلان هما : اليبوسة والرطوبة ؛ فصوّر لنفسك كرة تدور على محور ، يكن سطح الكرة بمثابة الحرارة ، ويكن المحور بمثابة البرودة ؛ فاذا ما دارت الكرة تتج عن دورانها ييبوسة ورطوبة ، وبهذا تتكامل الأوليات الأربعة^(١) ، أعنى يتكامل « الفلك » أو ان شئت فقل يتكامل الاطار .

وبعدئذ يجيء ما يملأ ذلك الاطار ، وأول ذلك هو الأركان الأربعة التي أسلفنا لك القول فيها ، وهى : النار والهواء والماء والأرض ؛ ولا يفوت جابراً هنا أن ينبّه الى أن « الفلك » - أى الاطار الأولى - ليس بذى مادة فى ذاته ، فهو كالمفاهيم الهندسية : الدائرة والخط والنقطة ، كلها تصورات عقلية ، فالدائرة هى ما يحيط بغض النظر عن الجرم الذى تحيط به ، والخط طول بلا عرض ولا جسم بغض النظر عن طبيعة الشئ الذى يمتد خطأً ، والنقطة شئ يتصوره العقل لا الحواس ، لأنها هى ما ليس له أبعاد ، وليس فيما تحسه الحواس شئ بغير أبعاد ؛ فكما تقول عن الدائرة انها تحيط بلا جسم ، فكذلك تقول عن الفلك - الذى هو الأوليات الأربعة - انه هو الذى يحيط بالكون دون أن نذكر ماذا عسى أن تكون طبيعة هذا الكون المحوط .

على أنه لا مندوحة لنا من افتراض وجود « جوهر » متّاً ،

(١) نفس المرجع ، ص ٤٢٦

ليكون هو نواة التكوين ؛ فكأنما هذا الجوهر هو بمثابة طبيعة خامسة تضاف الى الطبائع الأولية الأربع ؛ « فالجوهر هو القابل لكل شيء ، وهو الذى فى كل شيء ، ومنه كل شيء ، واليه يعود كل شيء كما خلقه بارئته تعالى ربنا ومولانا ، جعله فى كل وكل »^(١) .

وما نكاد نبدأ فى تصور هذا الجوهر كيف يتشكل ويتعين فى صور معلومة ، حتى نرانا ملزمين بالضرورة العقلية أن نفرض قيام ضروب من التشكل والتعين ، هى التى نسميها بالمقولات ، والتى قسمها أرسطو الى عشرة ؛ فهل بوسعك أن تتصور شيئا يتخذ شكلا معينا دون أن تفرض انه لا بد أن يكون ذا كم معلوم ، وذا كيف معلوم ، وذا زمان يحدث فيه ، وذا مكان يتخذ خيظه فى أبعاده ، وذا علاقات متصلة بسواه ، وذا لواحق تتبعه ، وذا وضع يتخذه ، وذا فعل يصبه على غيره ، وذا انفعال يتلقى به فعل غيره عليه ؟ هذه اذن هى المقولات العشر التى تفرض نفسها على العقل فرضا ، اذا أراد هذا العقل أن يتصور أن شيئا مّا سيطرأ عليه تشكّل وتعين .

ويحدد جابر المراد بهذه المقولات ؛ فأما الجوهر فهو — كما أسلفنا — الشيء القابل للتشكل على أى صورة ، فيه كل شيء ومنه كل شيء يتركّب ، واليه ينحلّ كل شيء ؛ فلئن اختلف الحيوان والنبات والجماد فى خصائص تميزها ، فهى كلها مشتركة

(١) نفس المرجع السابق ، ص ٢٨ •

في جوهر واحد يدرك بالعقل لا بالحس ، « فليس يمكن أحداً لمسّه ، ولا اذا مسه وجد له لمسا ، ولا يقدر أن يأخذ منه شيئاً يسده » (١) .

هذا الجوهر من شأنه أن يحمل الصفات الأولية : يحمل الحرارة أو البرودة أو اليبوسة أو الرطوبة ؛ ولئن كانت هذه الصفات الأولية تجريدات وليست أجساماً إلا أنها ذوات وزن ، وأما الجوهر فهو جرم وذو وزن ؛ نعم ان هنالك من الفلاسفة من يدرجون الجوهر مع الأوليات ويجعلونها بلا وزن ، لكن « هذا كلام مَن لم يستغرق في العلم حق استغراقه ، وانما نظر فيه صفحا » (٢) « فانه قد وجب الآن على التحقيق أن للحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أوزاناً وأن للجوهر وزناً ، لا بد من ذلك ، والا فوجب أثباتاً اذا جمعنا ما لا يثرى ولا يوجد - مثلاً في الحرارة واليبوسة - الى ما لا يثرى ولا يوجد ، ولا وزن لأحد منهم ، لم يكن منه شيء ؛ وكذلك اذا جمعنا لا شيء الى لا شيء كان من الجمع لا شيء ؛ وكذلك لو جمعنا ما لا يوجد ولا يرى ولا وزن له - وهو مثل البرودة واليبوسة - الى ما لا يوجد ولا يرى ولا له وزن ، كان منه شيء لا يرى ولا يوجد ولا له وزن ، وبطل سائر تلك المحمولة عليه ، لأن

(١) نفس المرجع السابق ، ص ٤٢٩ - في هذا القول تناقض مع ما سبده من الجوهر بعد قبل ، فيما نرى .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٣١ - الحق انى اجد تناقضاً واضحاً في أن تكون الطباع الأولية غير ذوات جرم ، ومع ذلك تكون ذا أوزان .

قولنا : لا يوجد ولا يرى ولا وزن له ، إنما هو حدث الاشياء (١)

ويعضى ابن حيان في حديثه هذا فيقول : اننا اذ نقول عن الطبائع الأولية انها لا توجد وعن الجوهر انه لا يوجد ، فما ذاك الا لأن كلا منها لا يوجد منفردا ، ولا يرى منفردا ؛ واذا حسبنا أنه لا وزن له ، فذلك للطافته ودقته ؛ وأما أن نسمع فلاسفة يُعندمون هذه الأشياء وزنها ووجودها ورؤيتها فذلك قول منهم بلغ من الخطأ أقصاه .

وأما الكمية فهي الحاصرة المشتملة على كل ما تقوله عن المقدار العددي لشيء مّا ، وعن الأعداد بصفة مطلقة ، كأن تقول : ان عددا مساو لعدد ، أو ان عددا مخالف لعدد ، مع تطبيق هذا التساوى والاختلاف العدديين على الأوزان والمكاييل وما الى ذلك .

وأما الكيفية فهي التي تتناول الشيء من حيث كونه طويلا أو قصيرا ، منحرفا أو قائما ، حارا أو باردا ، وسائر ما فيه من صفات ؛ فلئن كان الكم منوطا بمقداره ، فالكيف منوط بأوصافه ، فاذا سألنا عن الأول سألنا بكلمة : كم ؟ واذا سألنا عن الثانى سألنا بكلمة : كيف ؟ فاذا سألت عن انسان : كم هو ؟ كان الجواب : هو واحد ، أو سألت كم يكون وزنه ؟ قيل لك انه كذا وكذا رطلا ؛ أما اذا سألت عنه بقولك : كيف هو ؟ كان الجواب : هو يقوم ويقعد ويتكلم ويضحك وهو أسمر أو أبيض

(١) المرجع السابق ، ص ٤٣٢ .

أو أسود أو أحد الألوان ، وله شعر وله جلد وله عروق ...
فما كان من صفة دخل تحت الكيفية ، وما كان من مقدار دخل
تحت الكمية (١) .

« وأما الزمان فهو الذى يَتَقَطَّعُ به من حال الى حال ، مثل
أن تكون قاعدا فأنت فى زمانك قاعد ثم تقوم ، فذلك الذى منه
ابتداء قيامك من جلوسك هو الزمان ، وهو واحد ما دمت
قائما ، واذا جلست فهو أيضا زمان وأنت فيه ؛ والزمان
واحد » (٢) ، فليس اختلاف أزمنة الحوادث فى الأشياء المختلفة
بمقتضى التعدد فى الزمان من حيث طبيعته ، اذ هو زمان واحد
وفيه يحدث التغير من حال الى أخرى ؛ وللزمان كم وكيف ،
فكميته هى التى يجب بها عن مثل سؤالنا : كم مقدار ما كان
زيد قاعدا ؟ وأما فى كيف فهو أن تقول : كان الزمان حارا أو
باردا ؛ ولذلك وجب أن تقدم الكم والكيف على الزمان
والمكان (٣) .

« وأما المكان فهو الذى ليس يخلو شيء من أن يكون فى
مكان بته » (٤) فلا مندوحة للشيء عن أن يكون فى موضع ما
حتى يتاح له أن يحمل هذه الصفة أو تلك .

(١) نفس المرجع ، ص ٤٣٥ .

(٢) نفس المرجع ، ونفس الصفحة .

(٣) نفس المرجع ، ص ٤٣٦ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٤٣٦ - لست أرى هذا التعريف للمكان يفيد عن

حقيقة المكان شيئا .

(د) خمسة فروض لتركيب الكائنات *

وقف جابر عند خمس من المقولات ، هى : الجوهر والكم والكيف والزمان والمكان ، وقف عندها وقفات قصارا ليشرح مفاهيمها ، لأنه يراها شروطا لامندوحة عن توافرها لكى يتكون فى العالم شئ ما ، ثم استطردها بعد ذلك ليقول ان هذه المقولات لا تنطبق على درجة سواء فى كل حالة من الحالات ، بل يمكن تصورها على خمس صور من التركيب^(١) :

١ — أن تكون كيفية الشئ مناسبة لكميته ، وأن يكون جوهره قد حصل ما حمله من الصفات فى دفعة واحدة ، فلا زيادة قد طرأت عليه بعد ذلك ولا نقصان ، وأن يكون زمان حدوثه معادلا لمكانه ... فإذا توافرت فى شئ هذه الشروط ، فما أقل ما يكون انحلاله وفساده ، فهو لا يبلى ولا يزيله شئ ، حتى يهلكه بارئه ؛ ذلك لأنه اذا توافرت هذه الشروط فى شئ ما ، كان الشئ طبيعيا فى تكوينه ، وليس مصنوعا ؛ وفرق كبير بين الشئ يصنعه الخالق عز وجل ، وبينه اذ يجيء من صنعة الانسان ؛ فالشئ على صنعة الله يكون متكافئ الكم والكيف ، متعادل الزمان والمكان ، حاملا لصفاته كلها فى غير اعتساف ولا تصنع ؛ قل هذا فى النبات وفى الأحجار وفى الحيوان على حد سواء .

٢ — أن تكون كيفية الشئ مخالفة مبانة لكميته ، وأن

(١) المرجع السابق ، ص ٤٣٨ — ٤٤٣ .

تكون الصفات التي يحملها جوهره قد جاءت على دفعات ، فأخذ يزداد صفة بعد صفة على مر الزمن ، وأن يكون بين زمانه ومكانه تنافر ... وفي مثل هذه الحالة يكون الشيء معرضا للفساد والتغير والتحول من لون الى لون ومن مقدار الى مقدار ، ذلك لأن الشيء المركب على هذا النحو المتنافر يكون مصيره الى انحلال ، سواء كان نباتا أو حجرا أو حيوانا ، فالتنافر في الكائن الحي - مثلا - معناه العلة والمرض ، وبالتالي قصر العمر ، وقد تدب فيه العلة وهو بعد جنين ، أو تدب فيه في مرحلة تالية من العمر ، حسب نوع التنافر الذي يكون بين عناصر تكوينه .

٣ - أن تكون كيفية الشيء مناسبة لكميته ، وأن تكون الطبائع المحمولة على جوهره قد حُمِلَت عليه دفعة واحدة ، أى أنه يكون طبيعيا في طريقة تكوينه وصفاته ، لكن زمان حدوثه يجيء غير متسق مع مكان حدوثه ... في مثل هذه الحالة يكون عدم الصلاحية كائنا في الزمان أو في المكان ، فإن كان في الزمان صار الكائن قلقا غير مستقر ، لأنه ليس في زمانه المناسب ، وإن كان في المكان وجب أن يغيّر مكانه الى مكان أنسب لطبيعته ؛ انه لا جدوى في أن يكون الشيء سليم التكوين في ذاته ، ثم يوضع في جو لا يلائمه أو يوضع في زمان لا يناسبه .

٤ - أن تكون كمية الشيء مخالفة لكيفيته ، الا أن جوهره قد حمل طبائعه دفعة واحدة ، وجاء زمانه موافقا لمكانه ... في مثل هذه الحالة يكون التكوين من حيث الخصائص والزمان والمكان لا عيب فيه ، لكن العيب انما يكون في حجم الشيء أو

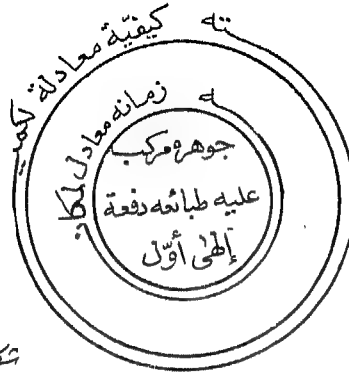
في مقداره بالنسبة لتلك الكيفيات ، فعندئذ لا نستطيع أن نحدد له حدودا معينة معلومة ؛ كأمساح الحيوان تزيد في الحجم أو تنقص بنسبة يتعذر ضبطها .

هـ - أن تكون كمية الشيء مخالفة لكيفيته ، وأن يكون جوهره قد حمل طبائعه على دفعات متتالية على مر الزمن ، غير أن زمان حدوثه يجيء موافقا لمكان حدوثه ... في هذه الحالة يكون الشيء مصطنعا متكلفا مرقعا ملفقا ؛ لأن طبائعه ستراد له طبعا بعد طبع على غير ما يلزم بالضرورة عن حقيقة جوهره ؛ فلا يجدى أن يكون متناسب المكان والزمان ، إذ أن تركيبه باطل وفساده محقق .

هذه خمس صور من التركيب (انظر شكل ١) ، يذكرها جابر على سبيل المثال لا على سبيل الحصر ، ليبين متى يكون تركيب الشيء كاملا ومتى يكون ناقصا ، وأين تكون أوجه النقص ؛ ومن أهم ما نراه هنا جديرا بالاهتمام ، تفرقه بين المطبوع والمصنوع ، ولو لم تكن هذه التفرقة قد وردت في ذكر صريح ، لكنها تستنتج استنتاجا قريبا من أقواله السابقة .

فلعلك قد لاحظت أنه يفترض أحيانا أن الجوهر قد حمل طبائعة دفعة واحدة ، ويفترض أحيانا أخرى أن الجوهر قد حمل طبائعه على دفعات ؛ فالحالة الأولى هي حالة الشيء إذ يكون من صنعة الله ، والحالة الثانية هي حالته إذ يكون من صنعة الانسان ؛ والمهم هنا هو أن نعرف ان كان في مكنته الانسان أن يحاكي فطرة الله في صنعه ؛ يقول جابر : « ان الجوهر اما أن تحمل

شكل التركيب الأول



شكل التركيب الثالث



شكل التركيب الثاني



شكل التركيب الخامس



شكل التركيب الرابع



عليه الطبائع دفعة واحدة ، وقد بيّنت أنه مثل خلق البارئ جل وعز ما لم يكن ، والثاني فعلنا نحن في الجوهر وحمل الطبائع عليه في دفعات ؛ فكأن الأول يكون متخلصا ، وانما يحصل لنا وزنه ولا يحصل لنا تخليصه على تحقيق ، والثاني أن يحصل لنا وزنه ويمكننا تخليصه على تحقيق ، فافهم ذلك ، لتكون لك به درة أو لا ، وشارك المصنوع بغيره ... ^(١) ونحن نفهم من هذه الفقرة أن الرأي عند جابر هو أننا ازاء الشيء الطبيعي الفطري ، كقطعة من الذهب الطبيعي - مثلا - أو فرد من أفراد الحيوان أو النبات ، نستطيع دراسة عناصره وطريقة تكوينه ، لكننا لا نستطيع حلّه وتفكيكه وردّه الى أصوله الأولى التي منها قد تركّب ، وأما ازاء الشيء المصنوع ، ففي استطاعتنا أن نحلّه كما ركبناه ، وأن نعود الى تركيبه كما حللناه ، وأهم ما في الفقرة السالفة هو قوله : « وشارك المصنوع بغيره » ومعناها كما نفهمه هو أن في استطاع الانسان - بعد درس وتدريب - أن يحاكي بالصناعة كل ما قد حوته الطبيعة من صنعة الله ؛ لكن جابرا يستدرك مسرعا فيقرر وجود التفاوت بين الصنعتين ؛ فقد أمدّ الله الانسان بالقدرة على أن يفعل بالطبائع ما شاء ، وأن يستخدم الجوهر والزمان والمكان والكمية والكيفية على أي نحو أحبّ ، ولكنه بعد أن أمدّ الانسان بهذه القدرة ، أعجزه

(١) المرجع السابق ، ص ٤٤٤ .

عن أن يعمل كعمله هو ، فالله قادر على أن يحيى الموتى وليس
الانسان على ذلك بقادر (١) .

(هـ) الحيوان والنبات والحجر :

هذه هي الموجودات الثلاثة المترتبة من الأربعة المركبة
(وهذه الأربعة المركبة مقصود بها النار والهواء والماء والأرض
— وهى مركبة من البسائط الأولية الأربعة : الحرارة والبرودة
واليبوسة والرطوبة) .

أما الحيوان فهو أربعة أقسام : ماش ، وزاحف ، وطائر ،
وسابح ؛ وكل من هذه الأقسام مؤلف من : نفس ، وجوهر ،
وحرارة ، وبرودة ، ويبوسة ، ورطوبة ، محصورة كلها فى مكان
وفى زمان ، اللهم الا الانسان وحده من صنوف الحيوان فيزيد
: نصرا وهو العقل (٢) ، كما يتضح من القائمتين الآتيتين :

(ب) الانسان		(أ) الحيوان	
العقل		النفس	
النفس	نفس	الجوهر	نفس
الجوهر	نفس	الحرارة	نفس
الحرارة	نفس	البرودة	نفس
البرودة	نفس	اليبوسة	نفس
اليبوسة	نفس	الرطوبة	نفس
الرطوبة	نفس		

(١) المرجع السابق ، ص ٤٤٥ .

(٢) كتاب التصريف ، مختارات كراوس ، ص ٣٩٨ - ٩ .

وأما النبات « فالقول فيه كالتقول في الحيوان »^(١) وهو حلقة وسطى بين الحيوان في طرف والحجر في طرف آخر ؛ أما أنه كالحيوان فذلك من حيث أن له نفسا وجوهرا وحرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة ، وكلها محصورة في مكان وفي زمان ؛ فلا ينقصه إلا العقل الذي خصصنا به القسم الشريف من الحيوان ، وأعنى به الانسان ؛ « فكل موجود ذو نفس ، وليس ذا عقل » .

هذا ما يقوله جابر عن النبات في كتاب التصريف ، لكننا نراه في كتاب آخر ، هو كتاب التجميع يقول قولاً آخر ، إذ يقول ما معناه أن النبات فيه ما في الحيوان من جوانب « إلا شيتين ، فإن النبات غير محتاج إليهما ، وهما النفس والعقل »^(٢) وهو في كتاب التجميع يعقد موازنة بين الحيوان والنبات من حيث تفصيل الأعضاء في كل منهما : ففي النبات الورق والثمر واللحاء كما أن في الحيوان العظام والعروق واللحم وغير ذلك ، ولعله أراد بالموازنة أن يبين أن الدماغ في الحيوان لا يقابله شيء في النبات ، مما يستلزم أن نخص الحيوان بالنفس وحدها أو بالنفس والعقل معا ، ولا نجعل هذه الصفة للنبات .

وكذلك يوازن بين النبات والحيوان من حيث الطبائع^(٣) ،

(١) كتاب التصريف ، مختارات كراوس ، ص ٤٠٠ - ٤٠١ .

(٢) كتاب التجميع ، مختارات كراوس ، ص ٣٨٠ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٣٨١ .

وها هنا نجد تشابها بينهما ، في أن كلا منهما ينقسم ثلاثة أقسام في مراحل التطورية ، وهى : الأول ، والبليد ، والذكى — وهو تقسيم قريب الشبه جدا بما نجده عند كثيرين من الفلاسفة الذين يقسمون الكائنات الحية الشاعرة على أساس درجة الادراك مثل الذى نراه عند لينتز واسبينوزا ، فهناك نجد المرحلة الأولى هى مرحلة اللاشعور ، وهى المرحلة التى تتمثل فى النبات مثلا ، ثم مرحلة الشعور ، وهى التى تتمثل فى الحيوان ، ثم مرحلة الشعور بالذات ، وهى التى تتمثل فى الانسان الذى يشعر ويكون على وعى بأنه شاعر — ونعود الى جابر فى تقسيمه للحيوان والنبات الى : أول ، وبليد ، وذكى ؛ وها هنا نجد لمحة منهجية رائعة ، حين يقول ما معناه : اننى لم أقسم النبات الى هذه الأقسام الثلاثة لمجرد علمى بأن الحيوان ينقسم اليها ، بل اننى قسمته الى هذه الأقسام لأننى وجدته كذلك ؛ ومعنى هذا أن جابرا لا يقيم أحكامه العلمية على تأمل ، بل يقيمها على تجربة ، وأيا ما كان الأمر ، فالتقابل هنا تام بين الحيوان والنبات : الأول فى الحيوان كالأول فى النبات ، والبليد هنا كالبليد هناك ، وكذلك الذكى ؛ وبليد النبات عنده هو الذى يبقى برهة من الزمان يسيرة ثم يذهب ، كما قد نجد فى الحيوان مثل ذلك ؛ ولم يضرب لنا جابر " من النبات أمثلة تحدد ماذا يعنى بالجانب الذكى منها .

وأما الحجر — أى الجماد — فهو ينقسم ثمانية أنواع ؛ وكل

واحد من تلك الأنواع الثمانية ينقسم ثلاثة أقسام^(١) ، وذلك ، على الوجه الآتى :

- ا — متحجر ، منسحق ، غير ذائب .
- ب — متحجر ، غير منسحق ، غير ذائب .
- ج — متحجر ، غير منسحق ، ذائب .
- د — متحجر ، منسحق ، ذائب .
- هـ — غير متحجر ، غير منسحق ، غير ذائب .
- و — غير متحجر ، غير منسحق ، ذائب .
- ز — غير متحجر ، منسحق ، غير ذائب .
- ح — غير متحجر ، منسحق ، ذائب .

ويعتقد جابر أن المركبات الثلاثة : الحيوان والنبات والحجر ، تتفاوت صعوبة تكوينها على هذا الترتيب نفسه ، فالحيوان أسهلها والنبات وسط بين السهولة والصعوبة والحجر أصعبها جميعا .

(و) بنية الكون : (٢)

انه ينبغي أن تتصور دائرة لا نهاية لآخرها ، ذات صلة مباشرة بأول طبقة من طبقات الأشياء الداخلة فيها ؛ فهذه الدائرة هى ما يسميه الفلاسفة بالعلة الأولى ؛ وهى علة فاعلة ، تنصف ،

(١) كتاب التصريف ، مختارات كراوس ، ص ٤٠٢ .

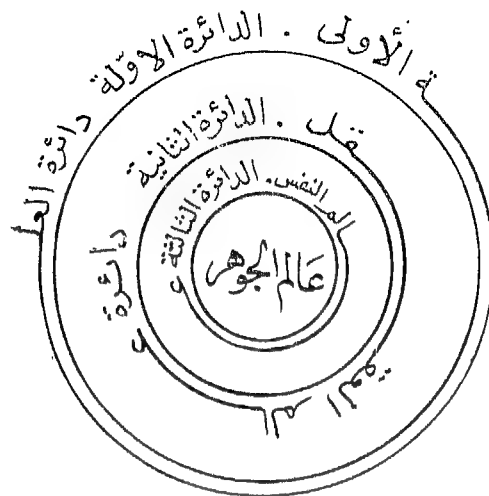
(٢) كتاب التصريف ، مختارات كراوس ، ص ٤٠٦ — ٤١٤ .

بأنها قادرة على العقل ، وأنها عاقلة ، وأنها لاتعقل الا الصواب ،
والخير ، والعدل ، وما فيه للنفس فرح وراحة وأمثال ذلك ؛ الى
ما لا آخر له مما توصف بها هذه الدائرة ... ولو قلنا هذا المعنى
بعبارة أقرب الى أفهامنا ، كانت العلة الأولى لا متناهية ، فاعلة ،
تدرك الحق ، وتفعل الخير ، وتخلق الجمال ؛ فهي عاقلة -
لا بمجرد قابليتها واستعدادها ، بل هي عاقلة بالفعل ، والعقل
عندها مداره قيسم الحق والخير والجمال : فالحق في أنها لاتدرك
الا الصواب ، والخير في أنها لا ترى ولا تفعل الا الخير والعدل ،
والجمال في أنها لا تفعل الا مايعود على النفس بالنشوة والفرحة
والراحة .

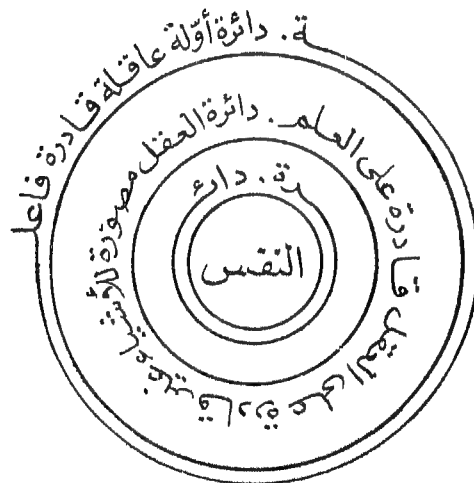
ودون هذه الدائرة دائرة أخرى لها الادراك العقلى لكن
ليس لها القدرة على الفعل ، فهي تعلم ولا تعمل ؛ هي تتصور
الأمور كلها باطنها وظاهرها ، جليلها ودقيقها ، عامها وخاصها ،
لكنها لا تخلق ولا تحرك .

وفي جوف هذه الدائرة الثانية دائرة ثالثة ؛ وهي - على
خلاف الثانية - تعمل ولا تعلم ، فهي فاعلة قادرة ، لكنها جاهلة ؛
فالدائرة الثالثة تساوى الأولى في فعلها وفي قدرتها ، لكنها
تختلف عنها في أنها جاهلة والأولى عاقلة ؛ وتختلف الثالثة عن
الثانية في الوجهين معا : العلم والفعل ؛ فالثانية ذات علم والثالثة
جاهلة ، والثانية عاطلة عن الفعل والثالثة فاعلة ؛ وهذه الدائرة
هي النفس .

وفي داخل دائرة النفس دائرة رابعة ، لا تعلم ولا تجهل ،



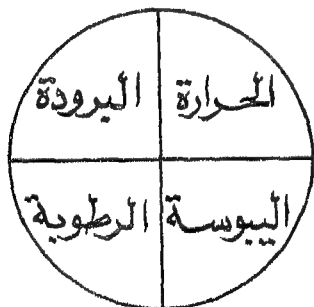
(شكل رقم ٢)



(شكل رقم ٣)

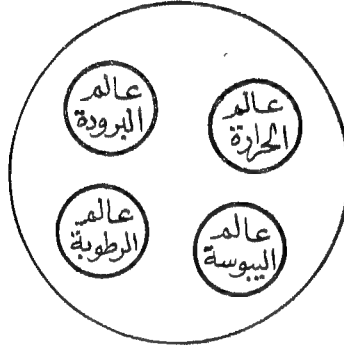
ولا تفعل ولا تنفعل ، وهى عالم الجوهر — عالم الهباء المنثور —
الذى منه بنية هذا العالم ، وهو الذى يسميه قوم " بالهيولى
(انظر شكل ٢ ، ٣) .

وبعد تصورنا لهذه الدوائر التى يحتوى بعضها على بعض :
الدائرة الأولى وفى جوفها دائرة العقل ، وفى جوف هذه دائرة
النفس ، وفى جوف هذه دائرة الجوهر ، لتتصور أيضا أن الزمان
والمكان قائمان فى جوانب هذه الدائرة الأخيرة ؛ وفى جوفها —
أعنى فى جوف دائرة الجوهر — فلتتصور دائرة أخرى ، هى
دائرة العناصر البسائط ، وهى الحرارة والبرودة واليبوسة
والرطوبة ؛ أما كيف تترتب هذه العناصر داخل دائرة الجوهر
فأمر مختلف عليه ، فطائفة تقول ان دائرة الجوهر تنقسم بخطين
متقاطعين الى أربعة أرباع فيكون كل ربع منها مقاما لواحد من
العناصر الأربعة ، كما يتضح من الرسم الآتى :



(شكل رقم ١)

وطائفة ثانية تذهب الى أن دائرة الجوهر تضم في جوفها أربع
ووائر منفصل بعضها عن بعض ، وكل دائرة منها تمثل واحدا من
لعناصر الأربعة ، كما يتضح من الرسم الآتى :



(شكل رقم ٥)

وطائفة ثالثة تقول ان داخل دائرة الجوهر دوائر ، الأوسع
منها تضم في جوفها الأضيّق ، وهكذا ، بحيث تكون أوسعها
دائرة الحرارة - وهى أحد العنصرين الفاعلين : الحرارة
والبرودة - وتليها دائرة العنصر الذى هو منفعل الحرارة ،
وأعنى به اليبوسة ، ثم تليها دائرة ثالثة هى دائرة العنصر الفاعل
الثانى ، وهو البرودة ، وأخيرا تجيء دائرة رابعة للعنصر المنفعل
للبرودة ، وهو الرطوبة ، وبهذا تكون الصورة على النحو الآتى :



(شكل رقم ٦)

وفي داخل دائرة الرطوبة دائرة أخيرة قيل عنها انها خلاء ،
وقيل انها ليست خلاء ، ويفضّل جابر أن يختار لها الفرض
الأول .

وأما النفس التي هي الدائرة الثالثة بعد دائرة المبدأ الأول
ودائرة العقل ، فانها قد تشبّثت بالدائرة التي دونها ، وهي دائرة
الجوهر تشبثا جعلهما شيئا واحدا مرئيا ، وهو أول ما انفعل من
أشياء ، ويعده بدءا للعالم المحسوس .

هكذا تكون بنية الكون كما يتصورها جابر بن حيان :
دوائر يحوى بعضها بعضا ؛ فدائرة العلة الأولى ، تتلوها من
الداخل دائرة العقل ، وهذه تتلوها من الداخل دائرة النفس ،
وهذه تتلوها من الداخل دائرة الجوهر ، وهذه تتلوها من

الداخل دوائر للعناصر الأربعة ، وأخيرا تجيء دائرة خلاء ؛ ولقد اتخذ الكون شكل الدائرة لأن الدائرة أكمل الأشكال الهندسية ، وما جاء على صورتها يكون قليل الآفات وغير هالك الا أن يشاء الله صانعه أن يهلكه ؛ وهو الذى فوق العلة الأولى وتحت مركز الدائرة الصغرى من هذا العالم ، ولذلك كان هو الأول والآخر .

ولا أحسبني بحاجة الى ذكر الشبه التام بين هذا التصور للعالم وبين الصورة التى تصورها أفلوطين - مؤسس الأفلاطونية الحديثة فى الاسكندرية ابان القرن الثالث الميلادى - فمن الله الواحد انبثق العقل ، ومن العقل انبثقت نفس العالم وهى ليست مجسدة ولا قابلة للانقسام ؛ ولهذه النفس مَيْلَان ، فتميل علوا الى الواحد الأسمى ، وتميل سفلا الى عالم الطبيعة ، ومن امتزاجها بالجوهر وما ينحصر فيه من عناصر أربعة تكونت الكائنات الحسية .

فعل البروج والكواكب

(١) البروج والكواكب :

فلك البروج قطعة واحدة منقسمة بطبيعتها اثني عشر قسماً ، كل قسم منها ينقسم بدوره ثلاثين قسماً ، فيصبح مجموع الأجزاء ثلاثمائة وستين جزءاً ، وإن هذا الفلك بأجزائه هذه ليسير بالنسبة الى ساكن الأرض من المغرب الى المشرق بحركة خفيفة ، ويعلوه فلك آخر ، هو الأثير ، وهو يتحرك في اتجاه مضاد لاتجاه فلك البروج ، اذ يتحرك من المشرق الى المغرب ، ثم يأتى فلك ثالث هو ما يسمى بفلك الكواكب المتحيرة ، التي تسلك مسارات يحتوى بعضها على بعض ، وأوسعها مداراً هو زحل ، وأصغرها مداراً هو القمر^(١) ، وفيما بين هذا وذاك يكون المشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد على هذا الترتيب بادئاً من زحل ومنتهاها الى القمر .

أما البروج الاثنا عشر فهي : الحمل ، الثور ، الجوزاء ، السرطان ، الأسد ، السنبلة ، الميزان ، العقرب ، القوس ، الجدى ، الدلو ، الحوت — وإن الراصد من سكان الأرض ليرى الشمس في سيرها تقيم في كل برج من هذه الأبراج الاثني عشر ثلاثين يوماً

(١) كتاب اخراج ما في القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٣٣ - ٣٤ .

على وجه التقريب ، كما يرى زحل مقيماً في كل برج ثلاثين شهراً ،
والمشترى مقيماً في كل برج عاماً ، والمريخ مقيماً في كل برج
أربعين يوماً ، ومثله عطارد والزهرة ، وأما القمر فيقيم في كل برج
يومين ونصف يوم (١) .

وان هذه البروج الاثني عشر لتتقسم مجموعات أربعاً على
أساس الطبائع الأربع ، وذلك على الوجه الآتي :

١ - الحمل ، الأسد ، القوس ...

بروج نارية حارة يابسة ، تتدرج في حرارتها هابطة من الحمل
الى القوس .

٢ - الثور ، السنبلة ، الجدى ...

بروج أرضية باردة يابسة ، تتدرج في برودتها على هذا
الترتيب .

٣ - الجوزاء ، الميزان ، الدلو ...

بروج هوائية حارة رطبة ، تتدرج في رطوبتها على هذا
الترتيب .

٤ - السرطان ، العقرب ، الحوت ...

بروج مائية باردة رطبة ، تتدرج على هذا الترتيب .
والكواكب السبعة موزعة على هذه البروج ، فلكل من
الشمس والقمر برج واحد ، أما الشمس فبرجها الأسد ، وأما
القمر فبرجها السرطان ، وتبقى عشرة بروج الخمسة كواكب ،

(١) نفس المرجع ، ص ٣٨ .

لكل كوكب منها برجان ، أحدهما على يمين الشمس والقمر ،
والآخر على يسارهما ، وذلك على الوجه الآتى

- المريخ برجه الحمل ، والعقرب .
- زحل برجه الدلو ، والجدي .
- الزهرة برجه الثور ، والميزان .
- المشتري برجه الحوت ، والقوس .
- عطارد برجه الجوزاء ، والسنبلة .

وان الكواكب السبعة تختلف في مقدار الحرارة التي
تستمدّها من الشمس باختلاف قربها منها أو بعدها عنها ؛
فالشمس هي التي تمدّ الكواكب كلها بالحرارة والنور ، ولذلك
كانت الكواكب كلها على درجة من الحرارة صغيرة أو كبيرة ،
برغم أنها تنقسم بين الطبائع الأربع : الحرارة والبرودة واليبوسة
والرطوبة ؛ اذ أن منها ما ينتسب الى البرودة - مثلاً - مع كونه
مزودا بقليل من حرارة الشمس .

لهذا جعلت الشمس وسطا بين الكواكب لتصل حرارتها الى
الكوكب الأول والكوكب الأخير على تفاوت في الدرجة ، ولولا
الشمس وامدادها لسائر الكواكب بشيء من الحرارة يقل أو
يزيد ، لبطأ وجود الفلك بسبب البرد الذي لا حرارة فيه .

والذي يلي الشمس في الحماء هو المريخ ، لأنه أولا حار
بطبعه ، وهو قريب من الشمس ثانيا ، فأعطته الشمس من الحماء
الجزء الأكبر ؛ ثم يلي ذلك المشتري ، فهو دون المريخ في الحماء
لبعده عن الشمس ، على أنه أقوى حماء من زحل ، اذ يقع

المشتري وسطا بين حماء المريخ وبرودة زحل ؛ فزحل أقل الكواكب حرارة لأنه أبعداها عن الشمس ، ولما كانت الحرارة والحركة قرينين ، والبرودة والسكون متلازمين ، كان زحل أشد الكواكب سكونا لأنه أقلها حرارة .

وأما الزهرة فتكاد تقرب في الحماء من المريخ ، وكذلك عطارد يكاد يقرب من المشتري ؛ وكذلك يقرب القمر من زحل في درجة البرودة ، لأنهما هما الطرفان .

(ب) خواص النجوم وأفعالها :

انه اذا كانت ظواهر الطبيعة مرتبطة في حدوثها بأزمنة معينة ؛ كان لا بد لدراسة كل ظاهرة من تحديد زمنها الملائم لحدوثها ؛ لكن تحديد الزمن مرهون بوضع الأرض بالنسبة الى أجرام السماء ، واذن ينتج عن هذا نتيجة طبيعية لازمة ، وهى أن ثمة علاقة ضرورية بين أوضاع النجوم من جهة ومختلف الظواهر الطبيعية من جهة أخرى ؛ والأمر بعد ذلك أمر ملاحظة دقيقة وتصنيف من شأنهما أن نصل بكل جرم سماوى مجموعة الظواهر التى تقترن بظهوره ، وفيما يلى ما يقوله ابن حيان فى تلازم الظواهر الطبيعية والكواكب ؛ وأساس التلازم هو طبيعة الكوكب وما تستتبعه من أحداث تلائمها :

١ - زحل ، وهى بارد يابس ، بطيء الحركة :

فمما يتفق وطبيعته سواد اللون وحدة الطبع وسرعة الانحلال ، والطعوم الحامضة والمرّة ، والوباء ، وظهور ما فى بطن

الأرض الى ظهرها من نبات الجبال والعشب ، والأحجار السوداء
والزرقاء والخضراء ، ومن المعادن : الأسرْبُ والماسُ والرمل
والزجاج ، ومن البحار : ما كان منها يتناوَى السلاخف ،
والجمال ، والجاموس ، والفيلة ، وكبار الدواب العسيرة الحركة
البطيئة السير ، ذوات الفطنة ، ومن النبات : كبار الشجر
والنخيل ، وما يطول زمانه ويقل نوعه ويكثر التفافه وتشتد
صلابته ، وكثيرا ما يكون شجرا بغير نفع للانسان ^(١) .

٢ - المشتري ، وهو حار رطب نيّر مشرق .

ومما يتفق وطبيعته ما كان من البلاد ساطع النور ، يكثر
فيه اللون الأصفر والدرّى الصافى من الأخضر ، والأبيض الناصع
والأحمر الخفيف ، والطعوم الطيبة ، والروائح الزكية المعتدلة ،
والطعوم الحلوة ، وتتفق مع طبيعته كثرة الزهر والحجارة ذوات
اللون الأصفر والأحمر الرقيق ، كالرصاص والبلور ، واللؤلؤ ،
والدر ، ومن الحيوان : الانسان والقردة والكلاب والثعالب ،
ومن الأشجار ما كان منها معتدلا في طبيعته كالتين والبنق
والفاكهة الكبيرة ^(٢) .

٣ - المريخ :

ويتفق وطبيعته الأشياء الحمرء والحادة ، وتكثر فيه الذبائح
وفورة الدم كالشياه والماعز والسخّلان وما يثدْبَحُ ويسلخ

(١) كتاب اخراج ما في القوة الى الفعل ، محاراب كراوس ، ص ٤٢ - ٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٣ .

ويعذب ؛ ومن المواد : الكبريت والمغنيسيا والياقوت الأحمر ؛
ومن الأشجار : الحادّة والخيفة ، ومن الصناعات : الامارة
وقيادة الجيوش ، وصناعات الجلادين والحداين والوقادين وكل
عمل يتصل بالنار ^(١) .

٤ - الشمس :

يتفق معها الأشياء المشرقة النيرة ، والمثلثك ، ونشوء العالم ،
وما فيه من نفس وماء وحياة ؛ ومن الأشجار : اللوز والجوز
والأشياء الدهنية كالزيتون والصنوبر ، ومن الحيوان : الغزلان
والأسد ، ومن الحجارة : الذهب والياقوت المورّد ؛ والشمس
أكثر الكواكب فعلا في العالم ^(٢) .

٥ - الزهرة :

يوافقها الأشياء ذوات الحسن والجمال ، وبخاصة من النساء ،
وكذلك يوافقها اعتدال الأمور ورقة القلوب ؛ ومن الحجارة :
النحاس ، ومن الأشجار : الرياحين والفاكهة الطيبة ، ومن ظواهر
المجتمع : الأعراس والولائم ، واللهو والغناء واللعب ؛ ومن
الحيوان : الطيب والعنبر والمسك ، ومن الأشجار : الكافور
والصندل ^(٣) .

٦ - عطارد :

من لوازمه الحب والدعابة وسرعة الحركة ، والانطباع بكل

(١) المرجع السابق ، ص ٤٤

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٤ - ٤٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٥ .

طبع والعدول الى كل مذهب وقول ؛ ويوافقه من الناس
والحيوان : أهل الجبل ، والشعاب ، وكل ذى مكر وحيلة ،
كالمحتالين واللصوص ؛ ومن الأشجار : الصفصاف ، والأشجار
ذوات الأثر اللطيف فى الأدوية والعقاقير ؛ ومن الحجارة : الزبيق
والأدهان الصافية ؛ ومن الصناعات : الأشياء الدقيقة العسيرة
كالكتابة والهندسة وعلوم الصثور وجميع الأجهزة اللطيفة
الدقيقة (١) .

٧ - القمر :

ويوافقه الكذب والنميمة والظلم والسرعة وقلة الصبر على
حال واحدة ؛ ومن الأشياء ، الظلمة والماء والجواهر السوداء
الرطبة الحسيسة كالطين والحماة والفضة ؛ ومن الناس : المراءون
والمصابون كالعميان وغير ذلك من ذوى العاهات ؛ ومن الأشجار :
الحشيش وبعض السموم ؛ ومن الأيام : أشرها وأقبحها يوم
الاثنين ، وذلك لأنه يقابل الشهوة وجوانب النقص ؛ فالأول
الكامل هو الواحد ، وأما الثانى فهو للنقص العاجز ، ولهذا
ترى يوم الاثنين هو يوم الأسفار ، ويوم الفتن ، ويوم
الآفات (٢) .

(ج) تفاعل البروج والكواكب :

لقد مرّ بنا أن للبروج خصائص وللکواكب خصائص ؛ وإذا

(١) المرجع السابق ، ص ٤٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٦ - ٤٧ .

قلنا البروج والكواكب فقد قلنا أيام السنة وشهورها وفصولها ؛ ونحن الآن ذاكرون فعل البروج والكواكب مجتمعين ؛ لأنه قد يكون الكوكب الواحد ذا أثر معين وهو في برج معين ، وذا أثر آخر وهو في برج آخر ؛ وقد أسلفنا لك القول بأن لكل كوكب من الكواكب السبعة - فيما عدا الشمس والقمر - برجين يظهر فيهما على دورة فلكه .

١ - فاذا وقع كوكب حار يابس في برج حار يابس ، نتج عن اجتماعهما : ثوران النيران ، واحراق القيظ ، وجفاف الشجر والنبات ، ويبس الأشياء وارتفاع حرارتها ، وثوران الصفراء في الأجسام ، واحترق الألوان وسمرة الصغار الذين هم في الأرحام وسوادهم ، ونقص المياه ، وتجمد الماء والأرض ، وهبوب الرياح البويئة المحرقة والمتلونة ، كالرياح الحمراء والصفراء وتلهب البحر ، وانعقاد الأحجار الشريفة كالكبريت والياقوت ^(١) .

٢ - واذا وقع كوكب حار رطب في برج حار رطب ، نتج عن اجتماعهما اعتدال الزمان والدم ، وازدهار الشجر ، وصفاء السماء والرياح ، واشراق الألوان ؛ وترعرع الحيوان والنبات ؛ فالفصل عندئذ هو فصل الربيع ^(٢) .

٣ - واذا وقع كوكب بارد يابس في برج بارد يابس ، نتج عن اجتماعهما فصل الخريف ، وفيه يكون هبوب الرياح

(١) المرجع السابق ، ص ١٦ - ١٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧ - ١٨ .

السوداوية ، وغلبة السوداء في أبدان الحيوان ، وجفاف الأرض ،
وانعقاد المياه واستحالتها الى عناصر أرضية ، وكثرة المواشي
الكبار كالجمال والفيلة والجاموس (١) .

٤ - واذا وقع كوكب بارد رطب في برج بارد رطب ، نتج
عن اجتماعهما فصل الشتاء والبرد ، فتهب الرياح الباردة ، ويشور
البحر ، ويخرج ما في جوف البحار الى سطحها ، وتلين الأرض
وتتجول الأشياء بانحلالها (٢) ؛

٥ - واذا وقع كوكب حار يابس في برج رطب بارد ، نتج
عن اجتماعهما الصواعق والبروق والرعود والرياح مع مطر قليل
وغيم كثير - هذا اذا كانت الغلبة للكواكب على البروج ، أما
اذا كانت الغلبة للبروج على الكواكب ، فعندئذ تكثر الأمطار
وتقل البروق والرعود والصواعق وتكثر الزلازل ، فاذا اعتدلا
اعتدل الزمان وتكافأت الطبائع كما وكيفما ، وهنا يكون ظهور
الأنبياء (٣) .

٦ - وأخيرا اذا وقع كوكب حار رطب في برج بارد يابس ،
كان الزمان أصحح زمان للفلاسفة والعلماء (٤) .

(١) المرجع السابق ، ص ١٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٠ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ٢١ .

(د) طبائع البلدان :

البلدان لا تشذ عن بقية كائنات الطبيعة في تأثرها بالعناصر الأولية ، ومواضع النجوم ومختلف البروج ، وفي تقسيم البلدان على هذه الأسس ، يقول جابر ان الناس قد انقسموا في ذلك فريقين ، ثم انشعب أحد الفريقين شعبتين :

١ - أما الفريق الأول فقد قسم البلاد أربعة أقسام على أساس الطبائع الأربع المركبة ، لأن البلدان في رأيهم هي صنعة هذه الطبائع التي هي : النار والهواء والماء والأرض ، فان صح هذا يكون التقسيم كما يلي : فالمغرب من فعل الحرارة ، والمشرق من فعل البرودة ، والشمال من فعل اليبوسة ، والجنوب من فعل الرطوبة - واثنا لنلاحظ هنا عدم اتساق في القول ، فبعد أن قرر جابر أن الطبائع المتحركة في البلدان هي الطبائع الشوانى المركبة : النار والهواء والماء والأرض ، راح من فوره يقسمها على أساس الطبائع الأوائل البسائط ، وهي : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، مع أن كل واحد من الطبائع المركبة - كما قد أسلفنا القول مرارا - مؤلف من طبيعتين بسيطتين ، فالنار مؤلفة من الحرارة واليبوسة معا ، والهواء مؤلف من الحرارة والرطوبة معا ، والماء مؤلف من البرودة والرطوبة معا ، والأرض مؤلفة من البرودة واليبوسة معا .

٢ - وأما الفريق الثانى فينشعب شعبتين : احداهما تقسم البلاد حسب الكواكب السبعة ، والأخرى تقسمها حسب البروج الاثنى عشر :

- (١) فان قسمت حسب الكواكب ، كان تقسيمها كما يلي :
- ١ - زحل يقابل المشرق كله وأقصى البلاد ومواقع البرد
الغالب .
 - ٢ - المشتري يقابل مواضع الشمال حيث الاعتدال .
 - ٣ - المريخ يقابل المغرب والحمام واستدامة طلوع الشمس .
 - ٤ - الشمس تقابل المواضع الطاهرة المحرقة .
 - ٥ - الزهرة تقابل المواضع المعتدلة .
 - ٦ - عطارد يقابل البلاد المتقلبة المتغيرة من طبع الى طبع .
 - ٧ - القمر يقابل المواضع المظلمة وبطون الأرض .
- (ب) وان قسمت البلاد حسب البروج ، كان التقسيم كما يلي :
- ١ - الحمل يقابل البلاد المعتدلة .
 - ٢ - الثور يقابل المواضع التي تكثر فيها الحرب .
 - ٣ - الجوزاء تقابل النيفافى .
 - ٤ - السرطان يقابل مواضع الماء والبخار .
 - ٥ - الأسد يقابل مواضع الاحراق والحرارة .
 - ٦ - السنبلة تقابل مواضع الصحارى والعبارة (؟) .
 - ٧ - الميزان يقابل الأماكن الواقعة بين المدن .
 - ٨ - العقرب يقابل الأنهار الكبار .
- ويكتفى جابر بذكر هذه الثمانية ، ثم يقول : وعلى مثل ذلك
تكون الأربعة الباقية على سبيل التجربة ^(١) - وأيسر فقد نوجه

(١) كتاب اخراج ما فى القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٣٩ - ٤٠ .

لجابر في تقسيماته هذه ، أنه لا يراعى فيها ثبات الأساس الذي يقوم عليه التقسيم ، فمثلا يجعل البلاد المعتدلة قسما ، والمواضع التي تكثر فيها الحرب قسما آخر ، كأنما الحرب لا يجوز لها أن تكثر في البلاد المعتدلة ؛ وكذلك يجعل البلاد الحارة قسما ، والبلاد ذوات الأنهار الكبيرة قسما آخر ، كأنما الأنهار الكبيرة لا يجوز أن تجري في البلاد الحارة ، وهكذا - لكننا معنيثون أولا وقبل كل شيء بعرض علم جابر وفلسفته عرضا يقدم للقارئ صورة الواقع كما وقع .

علم الكيمياء

(١) جابر العلم :

جَبَرَ الشَّيْءَ يَجْبِرُهُ فَهُوَ جَابِرُهُ ، اذا أعاد تنظيمَ الشَّيْءِ وأصلح فاسده وقوّم بناءه ؛ ولقد قيل ان جابرا سبى باسبه هذا ، لأنه هو الذى أعاد تنظيم العلم الطبيعى وأعاد بناءه على نحو ما كان عليه عند أرسطو ، قبل أن يصيبه الفساد بامتزاجه بالسحر فى العصور الوسطى .

كان أرسطو أول من دعا فى اصرار الى أن تكون المشاهدة والتجربة أساس علمنا بالطبيعة ؛ وذهب الزمن بالمعلم الأول ، وبقيت بعده آثاره وذكره ، فلقى من العصور الوسطى اجلالا هو به جدير ، لكن عوامل كثيرة فعلت فى عقول الناس فعلها ، حتى لقد تنوسى الباب الذى من أجله كان شيخ الفلاسفة الأقدمين حقيقا بالتقدير والتوقير ، وبقيت القشور دون لبابها تحظى بالنصيب الأوفر من اجلال الناس لمعلمهم الأول ؛ فنشأت أرسطية "مزيفة سلّطت على العقول ، وبعد أن كانت الفلسفة الأرسطية فى روحها الحقيقية حافزا الى العلم الصحيح ، أصبحت بديلتها الزائفة حائلا دون الوصول الى ذلك العلم الصحيح ، وقيدا يقيد أصحاب الفكر فلا يخلّى بينهم وبين الحركة الطليقة

الحرّة — وليشت الحال على هذا النحو في أوروبا حتى قامت النهضة في القرن السادس عشر .

كان أرسطو — ومعه آخرون من فلاسفة اليونان الأقدمين — لا يأخذ بالرأى القائل ان الطبيعة تنحلّ الى وحدات صغيرة هي الذرات ، وهو الرأى الذى كان قد ذهب اليه ديمقريطس وأتباعه ، اذ كان الرأى عند أرسطو في ذلك هو أن المادة الأولية يطلق عليها اسم الهولى — قد اكتسبت صوراً أربعا ، هي الكيفيات الأربع : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، فنشأ عن ذلك أربعة أجسام بسيطة ، هي النار والهواء والماء والتراب ؛ ومن هذه تتألف سائر الأشياء ؛ وانما نشأت الأجسام الأربعة البسيطة بالنقاء الكيفيات الأربع الأولى اثنتين اثنتين : فالنار حرارة ويبوسة ، والهواء حرارة ورطوبة — اذ الهواء ضرب من بخار الماء — والماء برودة ورطوبة ، والتراب برودة ويبوسة ^(١) ؛ على أن الأجسام المركبة في الطبيعة تتألف من الأجسام البسيطة مجتمعة دائماً ؛ فما من شىء الا وفيه النار والهواء والماء والتراب بدرجات ؛ فهي كلها على درجة من الحرارة معينة ، ويتغلغل فيها الهواء ، وهي كلها أيضاً مشتملة على ماء وهو الذى يجعلها قابلة للتشكيل ، ثم هي كلها مشتملة على أرض ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فما دام كل شىء قابلاً

(١) كتاب الكون والفساد لأرسطو ، ٣٣٠ ب — ويلاحظ أن جابراً بن حيان قد اخذ من أرسطو رأيه هذا ، كما أوضحنا بالتفصيل في الفصل الخامس ، وى غيره من الفصول السابقة .

المصيرورة والتحول ، فانه لا بد أن يكون مشتتلا على أضداد ؛ لأنه لو كان - فرضا - مؤلفا من حرارة مطلقة فقط ، لما كان هنالك سبيل الى تحوله الى ما ليس بحرارة ؛ اذ من أين يأتيه ما ليس فيه ؟ فوجود النار - وهى حرارة ويبوسة - يقتضى بالضرورة وجود ضدها وهو الماء - لأنه برودة ورطوبة - كما أن وجود الأرض - وهى برودة ويبوسة - يقتضى بالضرورة وجود ضدها وهو الهواء - لأنه حرارة ورطوبة ؛ فحسبك أن تقول عن شئ ان فيه أرضا وماء ، لتقول ضمنا ان فيه كذلك الضدين الآخرين ، وهما الهواء والنار ، ما دمت تعترف لذلك الشئ بإمكان التحول والتغير ؛ ومن هنا لزم أن تقول عن كل جسم مركب انه يشتمل على كل الأجسام البسيطة فى آن معا^(١).

فلما انتقل مركز العلم الى الاسكندرية بعد أقول نجمه فى اليونان ، امتزج العلم النظرى بالروح التصوفية السائدة هناك ، فكان أن امتزجت الكيمياء بالسحر امتزاجا عاق نقدمها - فى أوربا - ابان العصور الوسطى ؛ لكن ظهور الاسلام فى الشرق الأوسط ، وغزو العرب لمصر وسوريا وفارس ، قد غير من الموقف ؛ اذ : « نفى المسلمون الأولون عن أنفسهم كثيرا من الانغاز الصياني الذى كانت مدرسة الاسكندرية قد أدخلته على العلم ؛ وقاموا بتنقية الجو العقلى - لفترة من الزمن - فكانوا باحثين عن المعرفة يشتعلون حماسة وجد^٢ ؛ ... فترجمت كتب

(١) المرجع السابق ، ٣٣٤ ، ب ، ١٣٣٥ .

لا عدد لها من اليونانية ، وخصوصا في حكم هارون الرشيد (٧٨٦ - ٨٠٩) والمأمون (٨١٣ - ٣٣) وظفرت الكيمياء بنصيبتها من العناية في غمرة هذه الحماسة الشاملة للعلوم ؛ ... وكان الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية (مات سنة ٧٠٤ هـ) أول من أشاع علم الكيمياء بين المسلمين ، غير أن شهرته قد خسفتها شهرة تلميذه جابر - أبو موسى جابر بن حيان - الذي هو جدير - لأسباب كثيرة - بأن يُعدَّ أول من يستحق لقب الكيماوي ^(١) .

« كانت فلسفة جابر - شأنه شأن جميع المسلمين - أرسطيَّة مُعدَّلة ؛ ونظريته في تكوين المادة هي نفسها - في جوانبها الهامة كلها - نظرية أرسطو ؛ ولم تكن عبقرية جابر ترضى له بالاستسلام للتأمل العقيم المنقطع الصلة بالواقع المشاهد ؛ فآثر - كما آثر كثيرون من المسلمين الذين جاءوا بعده - العمل على شطح الخيال ؛ فجاءت آراؤه - على وجه الاجمال - واضحة ودقيقة ؛ والاضافات التي أضافها الى الكيمياء هي التي سوَّغت بحق - لقيمتها - أن يُنعتَ باسم « جابر » ، لأنه هو الذي « جَبَّرَ » العلم - أي أعاد تنظيمه - وأقامه على أساس ثابت » ^(٢) .

Holmyard, E. J. , Chemistry to the Time of Dalton : (١)

س ١٥

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦ .

(ب) الوجود بالقوة والوجود بالفعل :

الوجود بالقوة والوجود بالفعل فكرتان ترتدان الى أرسطو؛ وذلك أن أرسطو اذ رده الوجود والموجودات الى مبدئين أساسيين هما : الهولى والصورة ، أى المادة التى منها يصنع الشئ والشكل الوظيفى الذى تكتسبه المادة لتصبح ذلك الشئ ، فقد تصور المادة الأولية مستعدة أن تكون أى شئ ، فهى تتلقى الصورة التى تنطبع بها لتتعيّن بفضل تلك الصورة شيئاً فعلياً معيناً ؛ كقطعة الخشب غير المصنوع فيها استعداد أن تكون منضدة أو مقعداً ، حسب الصورة التى يخلعها عليها النجار ، واذن قطعة الخشب فيها منضدة « بالقوة » وفيها مقعد « بالقوة » ، لكنها تصبح منضدة « بالفعل » أو مقعداً « بالفعل » حين تتم صناعتها وتشكيلها .

وكل فيلسوف يأخذ بفكرة قابلية تحول الأشياء بعضها الى بعض فهو يأخذ تبعاً لذلك بفكرة الوجود بالقوة والوجود بالفعل ؛ لأنك اذا قلت ان هذه الأرض قد تتحول نباتاً ، فقد قلت فى الوقت نفسه ان النبات موجود فى الأرض « بالقوة » وينتظر الظروف المواتية ليصبح نباتاً موجوداً « بالفعل » ؛ وكذلك الرجل الذى سيخرج من طفل ممّاً ، موجود فى الطفل « بالقوة » حتى اذا ما اكتمل الرجل تكويناً ، أصبح رجلاً موجوداً « بالفعل » وهكذا ؛ والفكرة الأساسية عند عالمنا الفيلسوف جابر بن حيان ، هى أن العناصر يتحول بعضها الى بعض — كما سنذكر تفصيلاً فيما بعد — فالححاس — مثلاً — قد يتحول بتدبير المدبّر

ذهبا ، ومعنى ذلك أن الذهب كان موجودا في النحاس « بالقوة » حتى اذا ما خرج منه أصبح الذهب موجودا « بالفعل » .
ويشرح جابر هذين النوعين من الوجود ، بقوله : « الشيء الذى هو بالقوة هو الذى يمكن أن يكون وجوده فى الزمان الآتى المستقبل ، كقيام القاعد وقعود القائم » ^(١) فالقاعد قاعد بالفعل لكنه قائم « بالقوة » لأن فيه استعدادا أو قدرة على أن يحيل قعوده قياما ؛ وكذلك القائم قائم بالفعل ، لكنه قاعد « بالقوة » لأن فيه استعدادا أو قدرة على أن يحيل قيامه قعودا ؛ ويمضى جابر فى الشرح فيقول : « الشيء الذى بالقوة ، ما هو فيه هو الذى يمكن أن يتأتى منه الشيء الذى بالفعل ... كما تمثل لك أن الفضة التى لا فرق بينها وبين الذهب الا الرزانة والصفرة يمكن أن تصير ذهبا ؛ فللفضة — بالقوة — أدنى قبول للرزانة حتى تصير فى قوام الذهب ، ولها أدنى قبول للصفرة حتى تكون بلون الذهب ؛ ولو لم يكن ذلك لها بالقوة لم يتأت ذلك عنها فى الفعل ... وكما أن للنار أن تصير هواء بالقوة ، وللحواء أن يصير ماء بالقوة ، وللماء أن يصير أرضا بالقوة ، فللنار أن تصير أرضا بالقوة ، لأن « ا » ان كانت فى بعض « ب » ، و « ب » فى بعض « ج » ، و « ج » فى بعض « د » ، ف « د » فى بعض « ا » ضرورة ، « ا » فى بعض « د » — هذا ما لا شك فيه ؛ وكذلك ما يستوعب الكليات اذا عكس هذا القول — لا عكسا منطقيا ،

(١) كتاب اخراج ما فى القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٢ .

بل عكس التناقض والتقابل — فانه يكون : (ا) في كل (ب) ،
(ب) في كل (ج) ، (ج) في كل (د) ، ف (ا) — ضرورة —
في كل (د) » ^(١).

أما الوجود بالفعل فيقول عنه جابر : « الشيء الذي بالفعل
هو الموجود في الزمان الحاضر من سائر الأفعال الكائنة ، كقعود
القاعد وفيام القائم » ^(٢) — أى أن الموجود وجودا فعليا هو
الشيء كما هو كائن في اللحظة الحاضرة ؛ فالقاعد قعوده يكون
موجودا بالفعل ، والقائم قيامه يكون موجودا بالفعل ، وهكذا .
ولا يكون الشيء موجودا بالفعل الا اذا كان من قبل ذلك
موجودا بالقوة ثم ظهر ؛ وهنا ينشأ هذا السؤال الهام : هل كل
ما هو موجود بالقوة سيخرج حتما الى وجود بالفعل ؟ أم أن
من بينه ما هو خارج ، ومن بينه ما هو مستنع الخروج ، وما هو
ممكن الخروج ، فربما خرج الى الفعل وربما لبث على كمنه ؟ .
هذا سؤال هام لأنه يحدد مدى ما يستطيع العالم أن
يتناوله بالتحويل في تجاربه العلمية ، حتى لا يحاول المستحيل ،
وحتى لا ييأس مما هو ممكن ؛ وقد أجاب ابن حيان عن السؤال
اجابة دقيقة شاملة موجزة ؛ اذ يقول ان الأشياء انقسمت قسمين :
فهى اما بسيطة واما مركبة ؛ على أن كل ما نراه في الطبيعة من
أشياء هو من قبيل المركبات ، وتركيبها يكون على درجات :

(١) نفس المرجع ، ص ٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣ .

فمنها مركب أول ، ومنها مركب ثان ، ومنها مركب ثالث أو مركب المركب .

فأما العناصر الأولية البسيطة فمحال أن يخرج كل ما فيها بالقوة الى وجود بالفعل ؛ وذلك لأن العنصر البسيط هو بحكم بساطته هذه غير متناه ، وهو لذلك غير فان - فالذى يتناهى الى حدود معينة ويجوز عليه الفساد والفناء هو المركب - فاذا كان أمر العنصر البسيط هو كما ذكرنا ، فليس كل ما فيه بالقوة خارجا الى الفعل ، اذ لو حدث ذلك لصار الى انتهاء ؛ وقد قلنا ، انه غير متناه .

وأما المركب : الأول والثاني والثالث ، فهو الذى يجوز عليه الخروج كله من القوة الى الفعل ؛ فجميع ما فى الطبيعة يمكن خروج كل ما فيه من حالة الكمون الى حالة العكس ؛ أما ما يسمى بالمركب الأول ، فهو الطبيعة على اطلاقها ، وأما المركب الثانى فهو النار والهواء والأرض والماء ، وأما المركب الثالث - أى مركب المركب - فهو الأجناس الثلاثة : الحيوان والحجر والنبات (١) .

فمتى يمتنع خروج كائن من كائن آخر ؟ يجب جابر بقوله : « ان الأشياء التى يمتنع ويعسر خروجها من القوة الى الفعل على ضريين : اما أن يثام من الأشياء ما ليس فيها بالقوة ... واما أن يثام من الأشياء ما فيها بالقوة ولكن عسرَ خروجها الى الفعل ..

(١) المرجع السابق ، ص ٤ - ٥ .

كالذى يروم خروج الماء من النار من أول وهلة : « فان هذا (أى الماء) وان كان لها (أى للنار) بالقوة ممتنع ، الا أنهم غسلوه على ترتيب ... فأما أن يكون ذلك من أول وهلة فلا ؛ وكذلك القائم القاعد بالقوة ، ولكن بعد تقضى زمان القعود وانتهاه بحركة القاعد للقيام ، وحركة الارادة ، وأمثال ذلك .

» واذ قد بان ذلك ، فان فى الأشياء كلها وجودا للأشياء كلها ، ولكن على وجوه من الاستخراج ؛ فان النار فى الحجر كامنة لا تظهر ، وهى له بالقوة ؛ فاذا زُيدَ أوريَ فظهرت ؛ وكذلك الشمع فى النحل ؛ ولو أخذنا مائة ألف نحلة أو ألف كوة نحل ، ثم عصرناها وطبخناها ودبرناها تدييرنا للعسل الذى فيه الشمع ، لم يخرج منه دائق شمع ، ولكن النحل اذا تغذى غذاء معتدلا ، وعملت له الكوى التى يأوى اليها ، وعَمِلَ العسل ، واجتثنى ذلك العسل ، خرج منه الشمع .

» فقد وضح من هذا القول أن التديير على القصد المستقيم هو الذى يخرج ما فى قوى الأشياء - مما هو بالقوة الى الفعل - فيما يخرج هو بطبعه ، وفيما لا يخرج حتى يخرج .

» لأن فى قوى الأشياء ما يخرج بغير تديير مدبر ، ولكن الطبيعة علة خروج الطلع وخروج الرياحين البرية التى لا تعالج بالسقنى واللقاح وأمثال ذلك ، فتخرج من القوة الى الفعل بأنفسها وفى زمانها - وأما غير ذلك مما عِلَّتْهُ اخراج التديير للأشياء (فهو محتاج الى تديير طريقة لاجراجه) « (١) .

(١) نفس المرجع السابق ، ص ٦ - ٧ .

في هذا النص الدقيق الواضح نجد فلسفة الكيمياء كلها عند ابن حيان ، وأساسها هو أن الكيموى يحذو حذو الطبيعة في تكوينها للأشياء ، وكل الفرق هو أن الطبيعة تعمل من تلقاء نفسها ، وأما الكيموى فيعمل عمله بتجربة مدبرة ؛ لكن كل ما تؤديه الطبيعة من عمليات تحويل الأشياء بعضها الى بعض ، هو في مستطاع الكيموى أن يؤديه ؛ غير أن الأمر يحتاج من الكيموى الى تبصر وحذر ؛ فقد لا يكون التحويل ممكنا بضربة واحدة ، بل يتطلب خطوات متدرجة تنتهي آخر الأمر الى النتيجة المطلوبة ؛ ولو اتقن العالم دراسة موضوعه وما يحتاج اليه من خطوات في عملية تحويله ، لأنه لا أن يحاكي الطبيعة في فعلها فقط ، بل أن يعمل ما عمله الطبيعة في وقت أقصر ؛ إذ قد يتطلب تكوين الذهب في حضان الطبيعة آلاف السنين ، لكن الكيموى في مستطاعه أن يعمل العملية نفسها في فترة وجيزة — ويلخص جابر فلسفته الكيموية هذه في جملة واحدة تكرر في « كتاب السبعين » يقول فيها : « في قوة الانسان أن يعمل كعمل الطبيعة »^(١) لا فرق في ذلك بين حجر ونبات وحيوان وانسان ، وسنذكر تفصيل ذلك في حينه .

فلعلنا بعد هذا نفهم مراد جابر عندما عرّف الكيمياء بقوله : « حَكْدُ الكيمياء اظهار ليس في آيس ... اذ « ليس » عندهم عدم » و « آيس » عندهم وجود — وكذلك الكيمياء انما هي

(١) كتاب السبعين ، مختارات كراوس ، ص ٤٦٣ .

اعطاء الأجسام أصباغا لم تكن لها «^(١)» ؛ ولئن كنا نألف في كلامنا اليوم أن نسمع وأن نستخدم كلمة « ليس » لندل بها على نفى شيء عن شيء ، كأن نقول - مثلا - ليس القمر مضيقا ، فلسنا نألف مقابلتها الدالّة على ايجاب ، وهى كلمة « آيس » التى تشير الى وجود شيء وجودا فعليا ، فضوء القمر حين يضىء « آيس » ، وهذا القلم فى يدى الآن « آيس » وهكذا ؛ ومهمة الكيمياء هى أن توجد فى الشيء صفة ليست قائمة فيه بالفعل (وان تكن طبعا قائمة فيه بالقوة والا لما أمكن اخراجها من العدم) .

(ج) الاكسير :

قلنا انه كما جاز للطبيعة أن تحول الأشياء بعضها الى بعض ، فتتحول الأرض والماء نباتا ، ويتحول النبات فى النحل شمعا وعسلا ، ويتحول الرصاص فى جوف الأرض ذهباً وهكذا ، فكذا يمكن لعالم الكيمياء أن يحاكي الطبيعة فى صنعها بتجارب يصطنعها فيؤدى بها نفس الذى تؤديه الطبيعة ، ولكنه يؤديه فى مدة أقصر ؛ فاذا اهتدى العالم الى الوسيلة التى يخرج بها شيئا من شيء كانت تلك الوسيلة هى الاكسير .

فالأمر فى معالجة شيء مّا معالجة تردّده الى ما يراد ردّه اليه ،

(١) الجزء الثانى من كتاب الأحجار على رأى بليناس ، مختارات كراوس ، ص :

هو كالأمر في معالجة المريض ، يركَّب له الدواء الذي يردِّه من حالة المرض الى حالة الصحة ، بإضافة ما ينقصه أو بحذف ما قد زيد عليه ؛ وبهذه الاضافة أو الحذف نحصل على التوازن لما كان قد اختل توازنه ؛ وبديهي أن يكون للدواء صفة مضادة للصفة التي جاوزت حدها تقصا أو زيادة ، فهو الذي يزيد ما قد نقص ويتنقص ما قد زاد ؛ وهكذا يفعل عالم الكيمياء أزاء المعدن الذي يريد تحويله : يعطيه « الدواء » الذي يكسبه توازنا من شأنه أن يجعل منه معدنا آخر ، هو المعدن المقصود ، « فالدواء » في هذه الحالة هو ما يسمى بالاكسير .

وواضح أن مثل هذا التحويل من حالة قائمة الى حالة أخرى مطلوبة ، يتوقف على علم العالم علما كاملا بعناصر التركيب في كلتا الحالتين ، فيعلم مهم يتركب الشيء المراد تحويله وكيف يتركب ، كما يعلم مهم يتركب الشيء المراد الحصول عليه وكيف يتركَّب ؛ وهذا هو ما يسمَّى عند جابر بالموازين — وسنتحدث عنها في فقرة تالية — وان نظرية جابر في الاكسير وفي الميزان لهي موضع الأصلة الحقيقية التي تنسب اليه في علم الكيمياء ^(١) .

وهو يشتق الاكسير الذي يستخدمه في عملياته الكيمويه من أنواع الكائنات الثلاثة مفردة ومجتمعة ؛ فتراه يقول : ان ثمة سبعة أنواع من الاكسير : ١ — اكسير يشتق من المعادن ، ٢ — اكسير يشتق من الحيوان ، ٣ — اكسير يشتق من النبات ،

(١) Kraus, Paul, Jabir Ibn Hayyan : الجزء الثاني ، ص ٣ .

- ٢ - اكسير يشتق من امتزاج المواد الحيوانية والنباتية معا ،
- ٥ - اكسير يشتق من امتزاج المواد المعدنية والنباتية معا ،
- ٦ - اكسير يشتق من امتزاج المواد المعدنية والحيوانية معا ،
- ٧ - اكسير يشتق من امتزاج المواد المعدنية والنباتية والحيوانية معا ^(١) .

ونكتفى في هذه الفقرة بذكر وجه واحد من أوجه التحويل الذى يقوم به الكيموى ، وهو تحويل المعادن بعضها الى بعض ، فعلى أى أساس يكون ذلك ، وكيف ؟ .

المعادن الرئيسية سبعة : الذهب والفضة والنحاس والحديد والرصاص والزئبق والأسرب ^(٢) ، وهى التى تكوّن « قانون الصنعة » - كما يقول جابر ، أى أن عليها تتوقف قوانين علم الكيمياء ؛ غير أن هذه المعادن السبعة نفسها قد تكونت في جوف الأرض من معدنين أساسيين ، هما الكبريت والزئبق ، فهذان المعدنان اذ يمتزجان بنسب مختلفة يتكون منهما بقية المعادن المذكورة ؛ فكأنما هذه المعادن لا تتباين الا في الكيفيات العرضية التى طرأت نتيجة للنسبة التى مزج بها الكبريت والزئبق في باطن الأرض ؛ على أن الكبريت والزئبق تتفاوت طبيعتهما باختلاف تربة الأرض التى نشأ فيها ، وباختلاف الكواكب (أى المقومات

(١) الجزء الثالث من كتاب الاحجار على رأى بليناس .

(٢) كتاب الحاصل ، وفي مواضع اخرى كثيرة من كبه الاخرى .

(والاسرب هو القصدير) .

الزمنية) التى أحاطت بتكوينهما ؛ مثال ذلك أن يكون جزء الأرض الذى فيه نشأ الكبريت أو الزئبق معرضا لحرارة الشمس ؛ فقد يجيء الكبريت تقيا لطيفا ، وهو ما يسمى بكبريت الذهب ، لأنه هو الكبريت الذى اذا ما مزج معه الزئبق فى مركب واحد سليم التوازن فى مقاديره ، نتج عن امتزاجهما الذهب ؛ فلأن اتزان عناصر المزج فى الذهب قد جاء على آتمته تراه يقاوم النار ، فلا تقوى النار على احراقه كما تحرق سائر المعادن (١) .

ونعود الى المعادن السبعة الرئيسية التى هى مدار علم الكيمياء (وقد تسمى بالأحجار السبعة) : الذهب والفضة والنحاس والحديد والرصاص والزئبق والقصدير ؛ فنقول : ان نظرية جابر هى أن كل معدن من هذه المعادن يظهر فى خارجه كيفيتين من الكيفيات البسيطة الأربع (الحرارة والبرودة واليوسنة والرطوبة) ويخفى فى باطنه الكيفيتين الأخرين ؛ وبالكيمياء نستطيع اظهار الباطن واخفاء الظاهر فيتحول المعدن القائم معدنا آخر ؛ ولو قلنا هذا الكلام نفسه بعبارة أخرى ، قلنا : ان لكل معدن من هذه المعادن صفتين موجودتين بالفعل ، وصفتين أخريين موجودتين فيه بالقوة ، فلو استخرجنا ما هو موجود بالقوة الى موجود بالفعل ، تبدل المعدن معدنا آخر (٢) .
والقائمة الآتية تبين لكل معدن صفتيه الظاهرتين وصفتيه الباطنيتين :

(١) كتاب الايضاح .

(٢) كتاب السبعين ، المقالة ٣٢ .

اسم المعدن	صفتاه الظاهرتان	صفتاه 'الباطنتان
الذهب	حار ، رطب	بارد ، يابس
الفضة	بارد ، يابس	حار ، رطب
النحاس	حار ، يابس (أقل يوسنة من الحديد) .	بارد ، رطب
الحديد	حار ، يابس جدا (صلب)	بارد ، رطب (رخو)
الرماس	بارد ، يابس (قليل اليوسنة جدا) .	حار ، رطب (صلب)
الزئبق	بارد ، رطب (رخو)	حار ، يابس (صلب)
التصدير	بارد ، رطب (رخو)	حار ، يابس (صلب)

ومعنى هذا أن كل معدن يشتمل فى جوفه على معدن آخر يناقضه فى صفاته ، فالفضة من داخل هى نفسها الذهب من خارج ، فلو أخرجنا ما هو مكنون فى باطن الفضة الى ظاهرها ودسنا ظاهرها فى باطنها ، كان لنا بذلك معدن الذهب ؛ فاذا أراد الكيموى تحويل الفضة الى ذهب ، كان عليه أولا أن يزيح برودتها الظاهرة لتخرج بدلها الحرارة الكامنة ، ثم يزيح - ثانيا - يبوستها الظاهرة لتخرج بدلها الرطوبة الكامنة ، حتى اذا ما اجتمع فى الظاهر حرارة ورطوبة معا كان ما بين أيدينا ذهباً .

ولو أجرى الكيموى تجاربه على قطعة من الحديد - مثلاً - ظاهرها حرارة ويبوسة شديدة ، فله أن يزيح اليبوسة وحدها الى الداخل لتخرج مكانها الرطوبة ، وبذلك يصبح الظاهر حرارة ورطوبة ؛ أى أن المعدن يصبح ذهباً ؛ أو أن يزيح الحرارة الظاهرة الى الداخل لتخرج مكانها البرودة الكامنة ، وبذلك يصبح الظاهر برودة ويبوسة ، أى أن المعدن يصبح فضة ؛ أو أن يزيح الحرارة واليبوسة الظاهريين كليهما ، ليخرج مكانهما البرودة والرطوبة الكامنان فيكون الناتج زئبقاً (أو قصديراً حسب درجة الليونة أى درجة الرطوبة التى تظهر) .

وبنفس الطريقة يمكن رد أى معدن الى أى معدن آخر ، وبصفة خاصة يمكن رد أى معدن الى ذهب ، اذ ما علينا لكى نحول معدناً مئاً الى ذهب الا أن نجعل الكيفيتين الظاهرتين هما : الحرارة والرطوبة ؛ فان كان المعدن المراد تحويله نحاساً

— وظاهر النحاس حرارة ويبوسة — كان أمامنا كيفية واحدة
هى التى نحتاج الى دسّتها فى الداخل ليخرج ضدها من الداخل
فيحل محلها ، فالنحاس والذهب يشتركان فى الحرارة ، ويختلفان
فى أن الذهب رطب والنحاس يابس ، فاذا أخرجنا للنحاس
رطوبته الدفينة فيه ، كان ذهباً .

أما ان كان المعدن المراد تحويله رصاصاً ، فها هنا نجد
التضاد بين الرصاص والذهب فى الكيفيتين معا ، فالرصاص
بارد والذهب حار ، والرصاص يابس والذهب رطب ، فعندئذ
علينا أن نعالج الصفتين جميعاً ، فندخلهما الى الباطن ، ليخرج
مكانهما الضدان وبذلك يصير الرصاص ذهباً — وهكذا .

وأود أن أعيد هذا الذى قلته فى تحويل المعادن بلغة جابر
نفسه ، كما ساق الموضوع فى المقالة الثانية والثلاثين من كتاب
السبعين ، قال : « ... لا يخلو كل موجود أن يكون فيه طبعان
— فاعل ومنفعل — ظاهران ، وطبعان — فاعل ومنفعل —
باطنان ^(١) ، ... ولذلك سهل عليهم وقرب ردهُ الأجسام الى
أصولها فى أقرب مدة ، وهو أن يقلبوا الطبائع فى الأجسام ،
فيجعلون الباطن ظاهراً والظاهر باطناً ، فأما الحديد فان ظاهره
فاسد وباطنه فاسد ، لأن ظاهره حديد ، وهو فاسد عند الفضة

(١) نذكر القارئ بأن الطبعين الفاعلين هما : الحرارة والبرودة ، وأن الطبعين
المنفعلين هما : اليبوسة والرطوبة .

والذهب ، وباطنه زبيق وهو فاسد عندهما أيضا^(١) ؛ فإذا قلبوا الحديد الى الزبيقية صار ظاهره باردا رطباً وباطنه حاراً يابساً ، فأظهروا حرارته وأبطنوا برودته ، فصار الظاهر حاراً رطباً وذلك ذهب ، وصار باطنه بارداً يابساً وذلك فضة أو رصاص ؛ لأن منهم من قال ان باطن الذهب رصاص ومنهم من قال ان باطنه فضة وهى قوله حسنة ، ونحن نذكر ذلك كله وكيف يثقل فاعرفه .

« ان الأصل فى ذلك أن تعلم أولاً أن من هذه الأجسام ما ينبغى أن تثبتن عنصريه الظاهرين وتظهر عنصر الباطنين حتى يكمل ويصير جسماً غير فاسد على ما يراد من ذلك - وهو سرهم - وبعض هذه الأجسام ينبغى أن يستخرج له عنصر من باطنه فيظهر ، ويثبتن فيه ضد ذلك العنصر ، ونحن نذكر ذلك لتعرفه .

(١) ظاهر الحديد حار يابس صلب ، وباطنه بارد رطب رخو ؛ والمقصود بقوله ان ظاهره فاسد وباطنه فاسد كذلك عند الذهب والفضة ، هو انه لا ظاهره ولا باطنه يساوى فى الطباع ظاهر الذهب أو الفضة ؛ فظاهر الذهب حار رطب وهو مختلف عن ظاهر الحديد وباطنه معاً ؛ وظاهر الفضة بارد يابس وهو أيضاً مختلف عن ظاهر الحديد وباطنه معاً - ويلاحظ أن باطن الحديد (أى البرودة والرطوبة الرخوة) مساو لظاهر الزبيق ، فلو قلب الحديد باطناً لظاهر لنشأ لدينا زبيق ، ولم ينشأ لنا لا ذهب ولا فضة ؛ فلو أريد استخراج أحد هذين من الحديد ، تم ذلك على خطوين ، فيحول الحديد الى زبيق أولاً (أى أن يكون ظاهره بارداً رطباً) ثم بعد ذلك أما أن تبطن برودته ونظهر حراره بحسب يكون الظاهر حاراً رطباً (وهذا ذهب) وأما أن تبطن رطوبته ونظهر يبوسته بحيث يكون الظاهر بارداً يابساً (وهذا فضة أو رصاص) .

« ان الأسرب (= الرصاص) بارد يابس في ظاهره رخو جدا ، وهو حار رطب في باطنه صلب ؛ ومعنى رخو وصلب أن كل جسم خلقه الله تعالى باطنه مخالف لظاهره في اللين والقساحة ؛ والدليل على ذلك أنه اذا قُلت طبائعه فرجع ظاهره باطنا وباطنه ظاهرا ان كان رطبا قَسَحَ ، وان كان قاسحا ترطَّب ؛ فهذا ما في الأسرب من الكلام

« وأما القلعي (= القصدير) فان أصله المتركب عليه أولا الأربع طبائع : فظاهره بارد رطب رخو ، وباطنه حار يابس صلب ... فاذا أبطنت ظاهره ، وأظهرت باطنه قَسَحَ فصار حديدا ...

« وأما الحديد فأصله المتكون عنه الأربع طبائع ، وخصَّ ظاهره من ذلك بالحرارة وكثرة اليبس ، فباطنه اذن على الأصل بارد رطب ، وهو كذلك ، وهو صلب الظاهر رخو الباطن ؛ وما في الأجسام أصلب منه ظاهرا ، فكذلك رخاوة باطنه على قدر صلابة ظاهره على الأصل ؛ وكذلك يكون بالتدبير اذا قُلت أعيانه ؛ والذي على هذا المثل الزبيق^(١) ؛ فان ظاهره (أى ظاهر الحديد) حديد وباطنه زبيق ؛ فالوجه في صلاحه أن تنقص يبوسته فان رطوبته تظهر فيصير ذهباً ، لأن رطوبته اذا ظهرت بظنت يبوسته .. أو فانقص حرارته فان برودته تظهر وتبطن الحرارة بظهور البرودة فيصير فضة يابسة ، أو فانقص

(١) أى ان باطن الحديد مساو لظاهر الزبيق : باطن رطب رخو .

يبوسته قليلا فانه يصير فضة لينة ؛ فهذا ما فى الحديد من الوصف والحد .

« وأما الذهب فحار رطب فى ظاهره بارد يابس فى باطنه ، فردّ جميع الأجساد الى هذا الطبع فانه طبع معتدل ...
« وأما طبع الزهرة (= النحاس) الذى هى عليه فاحرّ والبيس ، وهو دون الحديد ، لأن أصله حار رطب ذهب ، فلما لحقه البيس فى المعدن أفسده ، فاقلع بيسه فانه يعود الى طبعه (١) .

« وأما الزبيق فان طبعه البرد والرطوبة فى ظاهره والرخاوة ، وباطنه حار يابس صلب بلا شك ؛ فظاهره زبيق وباطنه حديد ، كما أن باطن الحديد زبيق وظاهره حديد ؛ فان أردت نقل الزبيق الى أصله ، فالوجه أن تصيّرهُ أولا فضة ، وهو أن تبطن رطوبته وتظهر يبوسته ، فانه يصير حينئذ فضة ، وقد تمت المرتبة الأولى ، فان أردت تمام ذلك فاقلب الفضة كما هى حتى يرجع ظاهرها باطنا وباطنها ظاهرا فى الطبيعتين جميعا : الفاعلة والمنفعلة ، فيكون ظاهرها حارا رطبا ذهباً ، وباطنها باردا يابسا حديداً ، فهذا ما فى الزبيق (٢) .

« وأما الفضة فأصلها الأول ذهب ، ولكن أعجزها البرد والبيس فأبظنت فى باطنها الذهب فظهر الطبع الذى غلب فصار

(١) أى أن تحويل النحاس الى ذهب يقتضى أن تزيل منه يبوسته لتحل محلها

ليونة ، فيصبح الظاهر حارا رطبا وهى صفات الذهب .

(٢) أى أن تحويل الزبيق الى ذهب يقتضى السير فى مرحلتين .

ظاھرھا فضة وباطنھا ذهباً ؛ فان أردت ردها ذهباً فباطن برودتها
 فان حرارتھا تظهر ، ثم أبطن بعد ذلك اليبس فان الرطوبة تظهر
 وتصير ذهباً ؛ فهذا ما في الأجسام كلها من التداير والسلام .

هذه مقالة بأسرها نقلناها لك بنصّها عن جابر بن حيان ،
 لأنها في صناعته أساس ومحور ؛ فالأساس — كما ترى — هو
 أن الطبائع الرئيسية لشئى المعادن — بل للكائنات كافة — هي
 أربع : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، فلو عرفت طبع
 الشئ الذى تريد أن تحصل عليه ، كان فى وسعك أن تلتسمه
 بتحويل طبائع المادة التى بين يديك حتى ترتدّ الى الطبع
 المقصود ؛ وهو كلام بعيد عما تألفه آذاننا اليوم ؛ لكننا لو
 أردنا أن نسبغ عليه من الألوان ما يقرّبه الى مفاهيمنا العلمية
 اليوم — وليس هذا بالأمر الضرورى فى تاريخ الفكر ، فليس
 عالم الأمس مسئولاً أمام عالم اليوم مهما يكن بينهما من
 اختلاف بعيد ، لكنه لولا عالم الأمس لما كان عالم اليوم —
 أقول برغم ذلك اننا لو أردنا أن نسبغ على نظرية جابر — وهى
 نظرية العلم القديم كله — لونا يقربها الى عقولنا اليوم ، لما كان
 علينا الا أن نتذكر أساس النظرية الطبيعية فى عصرنا الراهن ،
 وهو أن كل ما تحويه الطبيعة من أشياء مركب من ذرات ،
 ومهما اختلفت هذه الذرات فى أوزانها ، فمادتها الحامة مؤلفة
 من ثلاثة أصول : الالكترونات ، والبروتونات ، والنيوترونات ؛
 أما الأولى فمشحونة بشحنة كهربية سالبة ، وأما الثانية
 فمشحونة بشحنة كهربية موجبة ؛ وأما الثالثة فمتعادلة كهربيّاً

— ومن هذه الأصول الثلاثة يتألف كل شيء ، حتى ليجوز من الوجهة النظرية أن تحول العناصر بعضها الى بعض اذا عرفت كيف تزيد هنا وتنقص هناك من هذه الأصول الأولية ، حتى تحصل على النسب المطلوبة التي منها يتكون الشيء المقصود ؛ فلو كان ابن حيان قد تكلم بلغة الحرارة والبرودة ، وعلماء هذا العصر يتكلمون بلغة الكهارب السالبة والموجبة ، فقد يكون الفرق أقرب مما تتوهم ، اذا ترجمنا الحرارة الى معناها الحقيقي ، وهو الحركة ، فالحرارة حركة سريعة في الذرات ، والبرودة حركة بطيئة ؛ فاذا كانت الحرارة والبرودة — أو ان شئت فقل اذا كانت درجات الحرارة المتفاوتة هي في الحقيقة درجات من الحركة متفاوتة ، ثم اذا كانت هذه الحركة بدرجاتها المتفاوتة هي طاقة — ان لم تكن الطاقة الكهربائية بذاتها — فيمكن تحويلها الى طاقة كهربية ، اذن فيكاد يتشابه القولان في الطبيعة : القول الذي يقول ان الأصول الأولية للأشياء حركة بدرجاتها المتفاوتة ؛ والقول الذي يقول انها كهرباء — ولم نذكر الرطوبة واليبوسة من الطبائع الأربع التي أخذ بها جابر ، لأنهما صفتان منفعلتان ، أي أنهما تنفرعان عن الصفتين الفاعلتين اللتين هما : الحرارة والبرودة .

ولا يقتصر الأكسير — تحويل الكائنات — على المعادن عند جابر ، بل ان الأمر عنده ليمتد الى الكائنات جميعا ؛ فلا فرق بين ردّ النحاس الى ذهب ، وبين ردّ المريض الى انسان سليم البدن ، فكلتا الحالتين تحويل للطبائع الفاسدة القائمة الى

طبائع سليمة ؛ ومن هنا كانت العلاقة وثيقة بين الكيمياء والطب ، فالأولى معالجة المعادن الخسيسة لترد معدنا نفيسا ، والثاني معالجة الأبدان المريضة لترتد صحيحة ، وأساس العمل في الحالتين واحد - هو ما يطلق عليه اسم « الاكسير » .
وسأذكر فيما يلي شيئا مما يرويه جابر عن نفسه فيما كان يؤديه في تطبيب المرضى :

قال مخاطبا سيّده ^(١) الذي كثيرا جدا ما يوجه اليه الخطاب :

« وحق سيدي لقد خلصت به (أى بالاكسير) من هذه العلة أكثر من ألف نفس ، فكان هذا ظاهرا بين الناس جميعا في يوم واحد فقط .

« ولقد كنت يوما من الأيام بعد ظهور أمرى بهذه العلوم ، وبخدمة سيدي عند يحيى بن خالد ^(٢) - وكانت له جارية نفيسة لم يكن لأحد مثلها جمالا وكمالا وأدبا وعقلا وصنائع توصف بها ؛ وكانت قد شربت دواء مشتهلا لعلّة كانت بها ، فعنف عليها بالقيام ثم زاد عليها ، الى أن قامت ما لم يكن من سبيل مثلها الخلاص منه ، ولا شفاء له ، ثم ذرعها مع ذلك القىء ، حتى لم تقدر على النفس ولا الكلام البتة ؛ فخرج الصارخ الى يحيى بذلك ، فقال لى : يا سيدي ما عندك في

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة السادسة .

(٢) هو يحيى بن خالد البرمكى .

ذلك ؟ فأشرت عليه بالماء البارد وسبّه عليها ، لأننى لم أرها ولم أعرف فى ذلك من الشفاء للسموم ولقَطْعُه مثل ذلك ؛ فلم ينفعها شيء بارد ولا حار أيضا ؛ وذلك أننى كمدت معدتها بالملح المحمىّ وغسرت رجليها ؛ فلما زاد الأمر سألتنى أن أراها ، فرأيت ميتة خاملة القوة جدا ؛ وكان معى من هذا الاكسير شيء ، فسقيتها منه وزن حبتين بسكنجين صرّفت - مقدار ثلاث أواق - فوالله وحق سيدى لقد سترت وجهى عن هذه الجارية ، لأنها عادت الى أكمل ما كانت عليه فى أقل من نصف ساعة زمانية ؛ فأكبّ يحبى على رجليّ مقبلا لهما ، فقلت له : يا أخى لا تفعل ؛ فسألتنى فائدة الدواء ، فقلت له : خذ ما معى منه ، فلم يفعل ؛ ثم انه أخذ فى الرياضة والدراسة للعلوم وأمثال ذلك الى أن عرف أشياء كثيرة ، وكان ابنه جعفر أذكى منه وأعرف .

« وكانت لى جارية فأكلت زرنیخا أصفر - وهى لاتعلم - مقدار أوقية ، فيما ذكرت ، فلم أجدها دواء بعد أن لم أترك شيئا مما ينفع السموم الا عاجلتها به ، فسقيتها منه وزن حبة بعسل وماء ، فما وصل الى جوفها حتى رمت به بأسره وقامت على رسمها الأول »

« وكنت يوما خارجا من منزلى قاصدا دار سيدى جعفر ^(١) ، صلوات الله عليه ، فاذا أنا بانسان قد اتفخ جانبه

(١) هو جعفر الصادق .

الأيمن كله ، واخضره حتى صار كالسلق - لا بالمثال ولكن بالحقيقة - وإذا قد بدت الزرقة منه في مواضع ، فسألت عن حاله فقيل لى : أفعى نهشته الساعة فأصابه هذا ، فسقيته وزن حبتين بشدة في سقيه بماء بارد فقط ، لأنى خفت أن يتله ، سريعا ، فوالله العظيم لقد رأيت لونه الأخضر والأزرق وقد حالا عما كانا عليه الى لون بدنه ، ثم ضمرت تلك النفخة حتى به يبق منها شىء البتة ، وتكلم وقام وانصرف سالما لا علة به .. » .

(د) الخواص والموازين :

دراسة خواص الأشياء - حيّة كانت أو جامدة - أمر لا مندوحة عنه للعلم كله ، فمهما تكن طبيعة الجسم المراد تغييره ، ومهما تكن طبيعة الجسم المراد الحصول عليه ، فلامناص للعالم من معرفة تحليلية يعرف بها نقطة البدء ونقطة الانتهاء . والا لجاء عمله خبطا على غير هدى ، ولقد أفرد ابن حيان لدراسة الخواص أكثر من كتاب ، أهمها كتابه « الخواص الكبير » ^(١) - فيقول جابر فى المقالة الأولى من كتاب الخواص الكبير ان جملة كتبه التى كتبها فى الخواص واحد وسبعون كتابا ، « منها سبعون كتابا ترسم الخواص ، ومنها كتاب واحد يعرف بخواص الخواص ، وهو أشرف هذه الكتب » . « والخاصية كلمة شاملة للأسباب التى تعمل الأشياء

(١) يقول هولبارد ان : « كتاب الخواص الكبير » هو اهم مؤلفات جابر - راجع ص ١٦ من كتابه « الكيمياء الى عهد دولتن » .

الوحيّة السريعة بطباعها ؛ وان فيها نوعا آخر يعمل للأشياء
 بابطاء ، وانها قد تنقسم أقساما : فمنها ما يكون تعليقا ، ومنها
 ما يكون شربا ، ومنها ما يكون نظرا ، ومنها ما يكون
 مسامكةً ، ومنها ما يكون سماعا ، ومنها ما يكون شما ، ومنها
 ما يكون ذوقا ، ومنها ما يكون لمسا ... » ^(١) . ويضرب لنا
 جابر الأمثلة لهذه الأنواع المختلفة فيقول عن « التعليق » ان
 العنكبوت اذا علّق على صاحب حمى الربع (؟) أبرأه بابطاء ،
 والذرايح تفعل مثل ذلك ، فاذا جمعا وعلّقا على صاحب
 الحمى ، أبرأه سريعا ، وكذلك مما يعمل بالتعليق « البيوت
 التسعة » ^(٢) التي فيها خمسة عشر من العدد كيف قلّبت ، فهي
 نافعة لتيسير الوضع للجبالى ، وهذه هي صورة « البيوت
 التسعة » :

٤	٩	٢
٣	٥	٧
٨	١	٦

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الاولى .

(٢) اخراج ما فى القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٧٥ - وقد ذكر جابر

اسم « البيوت التسعة » بغير شرح ، فشرحناه .

ويضرب مثلاً على « المشروب » فيقول : ان السقمونيا يخرج
الصفراء ، كما يضرب المثل على خواص « النظر » فيقول : ان
الأفعى البثوطىّ الرأس اذا رأى الزمرد الخالص عمى وسالت
عينه لوقتها وحيّاً سريعاً ؛ وأفاع بواى الخرّخ اذا رأت
أنفسها ماتت واذا رآها الناس ماتوا ، وكذلك جميع الحيوان ؛
والصنّاجة - وهى الدابة العظمى - لها عينان كأعظم ما يكون
من الخلدان ، يكون مقدار كل عين منها ومدار حماليقها نحو
فرسخ ، فتعتمد هذه الأفاعى لتقتلها خاصةً ، فتوافى هذا الوادى
من بلاد دواخل التبت ، فترفع أحداقها الى أدمغتها حتى
لا تنظر اليها ، فتقصدها هذه الأفاعى لتنهشها ، فتقابلها بأعينها
وهى صافية فتتنظر الى صورتها فتموت ، فتأكلها تلك الدابة ؛
ولقد خبّرت أن وزن الأفعى منها نحو خمسين ألف رطل .

وأما عن « المسامّة » فيقول جابر : ان الكلب والضبعة
العرجاء اذا سامتَ فيئها فيئة (أى اذا جاء ظلها عموديا على
ظله) والكلب على سطح الجبل سقط سريعاً من غير مهلة حتى
تأكله ؛ وأما « السماع » فان الحيات والأفاعى وغير ذلك اذا
سمعن صوت البومة هربن من وطنهن ؛ وأما « الشم » فان
الأسد والحمار - خاصة من جميع الحيوان - اذا أخذ من منى
الأثنى منهما شئ وطلّى به ثوب او لحم أو جسد انسان أو غير
ذلك وشتمّ لأحدهما منيئه بعينه ، يتبع الشام له أى وجه
توجّه اليه ؛ وأما « الذوق » فالزاج والزيبق يفلج اللسان اذا
وقع عليه ، والسموم وأفعالها وأمثال ذلك مما لا يحصى تعداده ؛

وأما « اللمس » فجبهة الأرنب البحرى اذا لمست لحم الانسان
فستقتنه « (١) .

ويحدد لنا جابر معنى « الخاصية » تحديدا يكاد يجعل
هذه الكلمة مرادفة لما يسمّى في الفلسفة بالماهية ؛ فهو يقول :
ان « الشيء الخاصى » هو الذى يفعل الشيء بعينه ما يفعله -
بكلام أهل الجدل « (٢) وهو يريد بهذه العبارة أن يقول : ان
خاصية الشيء هى الوظيفة التى يؤديها ، فخاصية الحصان هى
مجموعة الوظائف العضوية التى يؤديها الحصان ولا يؤديها
حيوان سواه ، واذن فخاصية الحصان هى « صورة » الحصان
- بالمعنى الأرسطى لكلمة « صورة » - أو هى الماهية التى
تجعل الحصان هو ما هو ؛ ولهذا ترى ابن حيان يستمر فى
عبارته السابقة فيقول عن الشيء الخاصى : أيضا : ان « لوجوده
ما يوجد فعله معه - بكلام أهل المنطق » - فهاتان عبارتان
يردف احدهما بالأخرى ، مستمدا الأولى من مصطلح أهل
الجدل ، ومستمدا الثانية من مصطلح أهل المنطق - كما يقول -
والمعنى فيهما واحد ، وهو أن خاصية الشيء هى فعله ،
فلا وجود لها بغير وجود هذا الفعل ، ولا وجود لهذا الفعل
بغير وجودها ؛ ويزيدنا جابر تعريفا بالشيء الخاصى فيقول فى
السياق نفسه : « والشيء الخاصى لا يجوز أن يحول عن حاله

(١) اثبتنا هذه الاشياء التى لا شك فى مجافاتها لروح العلم التجريبى الذى عرف
به جابر ، وذلك لنرسم صورة صحيحة للرجل من شتى نواحيه .
(٢) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الاولى .

على مرور السنين » وهذا بديهي ما دامت خاصية الشيء هي ماهيته ، وهي جوهره ، وهي صورته ، وهي وظيفته ؛ فمحال أن يبقى الشيء وتزول خصائصه الجوهرية التي أكسبته حقيقته ووضوعته موضعه الصحيح بين سائر الأشياء .

ويمضي ابن حيان في كلامه عن الخاصّي فيقول : ان « الشيء اليسير منه هو الفاعل على مثل الشيء الكثير منه ، ولكن القول في الكمية على مقدار ذلك ، كوزن الحبة من المغناطيس تجذب اليسير من الحديد ، وكالرطل يجذب على قدره ؛ والأكثر فيه القوة التي يجذب بها ما جَذَبَ الأصغر لقلّة كميته ودخولها في كميته ، وليس ذلك في الأصغر لقلته ، وان ليس كمية الأكثر داخلّة في كمية الأقل » — هذا نص نافذ ومفيد ، وهو يحتاج الى بعض التوضيح لانتواء عبارته اللفظية ؛ فمؤداه أن العنصر المعين ذو فعل معين لا يتغير من حيث نوع الفعل بتغير الكمية التي تأخذها منه ، فالمغناطيس — مثلا — يجذب الحديد ، ولا فرق في ذلك بين مغناطيس كثير ومغناطيس قليل ، فالفعل واحد في نوعه ، وكل الفرق هو أن المغناطيس الكثير يجذب قطعة كبيرة من الحديد ، والقليل يجذب قطعة صغيرة ، على أن الكثير يفعل فعل القليل أيضا ، والعكس غير صحيح ، أي أن القليل لا يفعل فعل الكثير .

ان هذه الأقوال التي أسلفناها ، والتي حاول بها جابر أن يحدد معنى « الخاصية » عندما نزع أن للشيء المعين « خاصية » معينة ، أما تنصرف الى ما هو ذاتي في طبيعة الشيء ، ولا تنصرف

الى صفات أخرى قد يطلق عليها هي أيضا اسم « الخواص »
 لكنها قد تكون سريعة الزوال أو بطيئته ، ولهذا نرى ابن حيان
 يذكر لنا في موضع آخر ^(١) ثلاثة أنواع للخواص ، هي :

١ — سريع الزوال ، ويسمى حالا .

٢ — بطيء الزوال ، ويسمى هيئة .

٣ — ذاتي فيما هو فيه .

فالتحديدات السالفة ، مقصود بها النوع الثالث ، أي
 ما يكون ذاتيا في الشيء ، وليس المقصود بها حال الشيء ولا
 هيئته .

وهنا يورد جابر "عبارة أراها بالغة الأهمية في وصف الروح
 المنهجية عنده ، وهي ^(٢) :

« الخاصية تابعة لعملها ... لأن الخواص لا تتفق في جوهرين
 مختلفين بوزن واحد ، ولكنها اذا اتفقت في جوهرين أو جواهر
 عدة كان حدها مثل الجوهر الأول سواء في الكيفية وجميع
 الحدود ، لأنه من الممتنع وجود جوهرين حدهما حدان مفردان
 يقال عليهما خاصية واحدة ... لأن المستحدتين بحد واحد
 متفقان في الجوهرية والعرضية » .

« الخاصية تابعة لعملها » — هذا هو بعينه المبدأ الذي
 تدور عليه الفلسفة البراجماتية المعاصرة كلها ، وهو تعريف

(١) كتاب اخراج ما في القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٧٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٣ - ٧٤ .

موجز لما يسمونه اليوم « بالتعريف الاجرائى » ؛ ومعناه أنك اذا أردت أن تعرّف كلمةً ما ، وجب أن ينحصر التعريف فى مجموعة الأفعال التى يسلك بها الشئ المسمى بتلك الكلمة ؛ فلا فائدة للعلوم اذا أنت عرّفت كلمة بكلمات ، وهذه بسواها ؛ لأنك عندئذ ستدور فى كلمات ، ولا تجاوزها الى حيث الطبيعة الواقعة ؛ فأولا - اذا لم يكن للكلمة مدلولها الخارجى الذى يكون ذا عمل يؤدّى ، فالكلمة عندئذ تكون لغوا لا يدخل فى مجال العلم ؛ وثانيا - لو كان لهذه الكلمة مدلولها الخارجى ، ثم أردنا تحديد معناها تحديدا لا يدع مجالا للاختلاف بين مختلف الباحثين ، وجب أن يكون أساس التحديد هو السلوك المشاهد للشئ الذى أطلقت عليه تلك الكلمة ، فاذا اتفقنا على أن ذلك السلوك هو : ا ب ج د ، كانت ا ب ج د هى ما يحدد الكلمة المراد تحديدها ؛ فاذا اختلف اثنان فى معناها كان الفيلسوف بينهما هو ما يشاهدانه معا من الجانب الأدائى للشئ ؛ ومعنى هذا كله هو أن « العمل » يأتى فى المشاهدة أولا ، وبعد ذلك يجىء علمنا بحقيقة الشئ الذى كان من شأنه أن يؤدى ذلك العمل - وثالثا - لو اختلفت عبارتان لفظيتان فى مضمولهما ، لكن « العمل » الذى تنطوى عليه احدهما هو نفسه « العمل » الذى تنطوى عليه الأخرى ، لوجب أن تكون عبارتان مترادفتين فى المعنى مهما بدا فى ظاهرها من تباين ، لأن العمل الواحد لا يصدر عن شيئين مختلفين جوهرأ ؛ والعكس صحيح أيضا ، وهو أنه محال علينا

أن نصرف معنى واحدا الى شيئين مختلفين في الجانب الأدائي ،
لأنه ما دام الأداء قد اختلف ، فقد اختلفت خاصية الشيء
المؤدّى - وهذا كله متضمن في عبارة جابر بن حيان التى
أسلفناها :

ا - فالخاصية تابعة لعملها .

ب - الخاصية الواحدة (أى العمل الواحد) لا يكون في
شيئين مختلفين .

ج - اذا اتفق شيان في خاصية واحدة (أى في عمل واحد)
كانا في الحقيقة شيئا واحدا من حيث جوهرهما .

د - اذا كان لشيئين تعريفان مختلفان ، فمحال أن يتحدا في
فعل واحد .

هـ - اذا كان لشيئين تعريف واحد ، كان الشيئان متفقين في
الخصائص ، أى فيما يحدثانه من أثر .



تلك لمحات عن خصائص الأشياء وحدودها ؛ وعلى أساس
هذه الخصائص تنبنى موازين الأشياء ، وميزان الشيء هو
الحكم عليه لا من حيث كيفه بل من حيث مقداره ؛ وبغير معرفة
المقادير ، ينسدّ طريق العمل أمام العالم الذى يتناول الأشياء
بتدبيره وتصريفه .

ولعل فكرة « الميزان » أن تكون أدق وأعسر وأهم فكرة
لجابر بن حيان ، وسأحاول هنا عرضها عرضا مبسطا أتخلص فيه

من التفصيلات التى تعقّد الفهم ولا تفيد كثيرا فى رسم الص
العامة التى نحاول أن تقدمها عن جابر .

يقول جابر — على سبيل الاجمال — : ان « العلة الأ
هى العقل ، والعقل هو العلم ، والميزان هو العلم ، فكل ف
وعلم فهو ميزان ، فكان الميزان جنس ، والفلسفة فرع ينط
تحتة ، هى وكل ما يتصل بها من فروع » ^(١) — ومعنى
أن المبدأ الأول الذى يجوز لنا أن نتصور كل شىء آخر متنا
عنه ، لكننا لا نتصور ما هو أسبق منه ، هو العقل ؛ ف
وجود العقل بادىء ذى بدء ، لما كان كون ؛ واذا كان ه
هكذا ، فكل شىء فى العالم انما يسير وفق مبادئ العقل ، ول
الأمر متروكا للمصادفة العمياء ؛ « فالعلة الأولى هى العقل
والعقل والعلم اسمان مترادفان على مسمى واحد ، فما تد
عقلا هو نفسه ما يصح أن تسميه علما ، لأن العلم عقل جس
وتبلور فى قوانين تسير عليها الطبيعة ؛ وما كانت هذه القوا
لتصاغ الا اذا عرفنا طبائع الأشياء ومقدار هذه الطبائع فى
شىء على حدة ، ومن هنا كان « الميزان هو العلم » ، لولا
كلمة « ميزان » أهم من كلمتى علم وفلسفة ، لأن كل حص
لمقادير الأشياء ميزان ، وبعض هذه المقادير يندرج تحت ع
الفيلسوف وبعضها يندرج تحت عمل العالم ؛ « فكان الميز
جنس ، والفلسفة فرع ينطوى تحتة ، هى وكل ما يتصل بها .

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الثانية .

فروع » - وفي هذا المعنى نفسه يقول جابر في موضع آخر :
« ان قواعد الفلسفة هي قواعد الميزان ، أو بعض قواعدها
قواعد الميزان » ^(١) أى أن عمل الفيلسوف اما أن يجيء
متطابقا مع العلم بالموازين تطابق المتساويين ، واما أن يكون
علم الموازين شاملا للفلسفة بجانب منه دون جانب .

وخشية أن يختلط أمر « الميزان » في الأفهام ، بسبب تعدد
معاني هذه الكلمة ، قال ابن حيان مَنَبَّها : ان هنالك نوعين
من الميزان ، فهو اما ميزان للطبائع ، واما ميزان وزنى ، فأما
ميزان الطبائع فهو العلم الذى نعلم به كم من الطبع الفلانى
(الحرارة ، البرودة ، اليبوسة ، الرطوبة) موجود فى الكائن
الفلانى ، هل تغلب عليه الحرارة أو البرودة ، واليبوسة أو
الرطوبة ؟ فان كانت الحرارة غالبية عرفنا أن البرودة فيه مستكنة
مستبطنة ، وان كانت البرودة غالبية عرفنا أن الحرارة فيه هي
المستكنة المستبطنة ، وكذلك قل فى صفتى اليبوسة والرطوبة ،
وما دما قد عرفنا أى الطبائع قد غلبَ فظَهَرَ ، وأياها قد
انكمش فاختفى ، فان طريق العمل ينفتح أمامنا لاجراء التجارب
التي نحول بها الجسم على أى نحو أردنا ، فنقل من حرارته
لنزيد فى برودته ، أو نقل من صلابته لنزيد من ليونته ،
وهكذا ، وسنذكر بعد قليل لمحة من وزن هذه الطبائع بمقادير
كمية متفاوتة كيف يكون .

هذا هو ميزان الطبائع ، وأما « الميزان الوزنى » فهو أن

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الاولى .

يكون مقدار الوزنين في الميزان مقدارا واحدا ؛ على أن « للميزان الوزني » معنى آخر ، وهو أن يتمثل الشكلان ، فان كان أحدهما مدورا كان الآخر مدورا كذلك ، أو مسطحا كان مسطحا .

ومن معاني الميزان كذلك أن يَحْكَلَ الشيء المركب المخلوط الى عناصره التي منها رَكَّب و خَلِطَ ، وفيها يقول جابر : « أما موازين الأشياء التي قد خُلِطَتْ مثل أن يَخْلُطَ زجاج وزبيق على وزن م٣٠٠ فانَّ في قوة العالم في الميزان أن يكون لك كم فيه من الزجاج وكم فيه من الزبيق ؛ وكذلك الفضة والذهب ، والنحاس والفضة ؛ أو ثلاثة أقسام أو أربعة أو عشرة أو ألف ان جاز أن يكون ذلك ؛ فائتأ تقول : ان هذا من الحِكل على تقريب الميزان وهو حسن جدا ، ولو قلت انه كالدليل على صحة هذا العلم - أي علم الموازين - لكنت صادقا... »^(١)

ويسوق لنا جابر " مثلا كيف نصنع « الميزان الوزني » وكيف نستخدمه وفي أي البحوث العلمية نستخدمه ، وسأثبت هنا قوله بنصه لدلالته أولا على دقته التجريبية ، وثانيا على سداد منهجه للوصول الى نتائج علمية في موضوع كالوزن النوعي للمعادن ، وما أشبهه بعالم اليوم اذ يثبت تجاربه فيصف أجهزته التي استعان بها ، ثم يصف الطريقة التي استخدمها بها ، بالإضافة الى النتائج التي يوصل اليها ؛ قال جابر في استخراج الوزن النوعي للذهب والفضة :

(١) كتاب الاحجار على رأى بليناس ، الجزء الثاني .

« فاستعمل ميزانا على هيئة الأشكال ، ويكون بثلاث
 عُرَى خارجة الى فوق ، واعمل بهذه الكفتين كعمل الموازين ،
 أعنى من شدك بها الخيوط وما يحتاج اليه ، ولتكن الحديدية
 الواسطة التى فيها اللسان فى نهاية ما يكون من الاعتدال حتى
 لا يميل اللسان فيها أولا - قبل نصب الخيوط عليها - الى
 حَبَّة من الحَبَّات ، ويكون وزن الكفتين واحدا وسعتهما
 واحدة ومقدار ما يملؤهما واحدا ، فاذا فرغت من ذلك على
 هذا الشرط ، فلم يبق عليك كثير شئ ؛ ثم شدَّ الميزان كما
 يتشدُّ سائر الموازين ، ثم خذ اثناء فيه ما يكون عمقه الى أسفل
 نحو الشبر أو دونه أو أكثر كيف شئت ؛ ثم املاه ماء قد
 صَفَّى أياما من دَغَله وقذَره وما فيه - كما تصفَّى
 البنكانات ^(١) - ثم اعمد الى سبيكة ذهب أحمر خالص تقى
 جيد ، ويكون وزنها درهما ، وسبيكة فضة بيضاء خالصة
 صرفا ، ويكون وزنها درهما ؛ ويكون مقدار السبيكتين
 واحدا ، ثم ضع الذهب فى احدى الكفتين والفضة فى الأخرى ،
 ثم دَلَّ الكفتين فى ذلك الماء الذى وصفنا الى أن تغوصا فى
 الماء وتمثلتا من الماء ؛ ثم اطرح الميزان ، فانك تجد الكفة التى
 فيها الذهب ترجح عن الكفة التى فيها الفضة ، وذلك لصغر
 جرم الذهب وانتفاش الفضة ، وذلك لا يكون الا من البيوسة
 التى فيها ، فاعرف الزيادة التى بينهما بالصنجة

(١) البنكان كلمة فارسية الاصل ، ومعرب «بنكان» هو «فنجان» .

« وكذلك يقاس كل جوهريين وثلاثة وأربعة وخمسة وما شئت من الكثرة والقلّة ، مثل أن تعرف النسبة التي بين الذهب والنحاس ، والفضة والنحاس ، والذهب والنحاس والرصاص ، والفضة والرصاص والنحاس ، والفضة والذهب والرصاص ... وكذلك ان شئت واحدا واحدا ، وان شئت اثنين اثنين ، أو ثلاثة ثلاثة أو كيف أحببت »^(١)

وبعد أن استطرдна قليلا في الحديث عن المعالى المختلفة « للميزان » نعود الى « ميزان الطبائع » لنفصل فيه القول تفصيلا لا نستوعب به كل شيء ، لكنه يكفى لتقديم فكرة عن هذا الركن الهام من كيمياء جابر بن حيان .

لقد سبق لنا أن ذكرنا - عند الحديث عن الحروف وأوزانها - أن تحليل الاسم دالٌ على طبيعة المسمى ، فتحليل كلمة « ذهب » - مثلا - دالٌ على طبيعة الذهب العيني الذي سمى بذلك الاسم ؛ لكن كيف يكون تحليلنا للاسم لنستدل به على طبيعة مسماه ؟

ليست الحروف كلها سواء في المنزلة ، بل منزلاتها متفاوتات القيمة ؛ ويقسم جابر هذا السلثم سبعة أقسام ، وكان يستطيع أن يكتفى بأقل من ذلك ، كما كان يستطيع أن يزيد من هذه الأقسام ، لكنه يرى أن السبعة الأقسام تحقق قدرا من الدقة العلمية يكفل سلامة النتائج ؛ وهو يطلق على هذه المنازل

(١) كتاب الاحجار على رأى بليناس ، الجزء الثانى .

المتدرجة الأسماء الآتية ، بادئا من أعلاها الى أدناها : المرتبة
وجمعها مراتب ، الدرجة وجمعها درَج ، الدقيقة وجمعها
دقائق ، الثانية وجمعها الشواني ، الثالثة وجمعها الثوالث ،
الرابعة وجمعها الروابع ، والخامسة وجمعها الخوامس ؛ وحروف
الأبجدية تنقسم الى هذه الأقسام السبعة على هذا النحو :

المراتب .	ا ، ب ، ح ، د
الدَرَج .	ه ، و ، ز ، ح
الدقائق .	ط ، ي ، ل ، ل
الشواني .	م ، ن ، س ، ع
الثوالث .	ف ، ص ، ص ، ر
الروابع .	ش ، ت ، ث ، خ
الخوامس .	ذ ، ض ، ظ ، ع

على أن كل هذا التقسيم يتكرر بأسره أربع مرات ، تسمى
أولاهها بالمرتبة الأولى ، وثانيتهما بالمرتبة الثانية ، وثالثتها بالمرتبة
الثالثة ، ورابعتهما بالمرتبة الرابعة ؛ وفي كل مرتبة من هذه المراتب
الأربع تقسم الحروف أربع مجموعات ، كل مجموعة منها سبعة
أحرف ، لتقابل الطبائع الأربع : الحرارة والبرودة واليبوسة
والرطوبة .

فالحرارة يقابلها دائما : ا ه ط م ف ش ذ .
 والبرودة يقابلها دائما : ب و ي ن ص ت ض .
 واليبوسة يقابلها دائما : ج ز ك س ق ث ظ .
 والرطوبة يقابلها دائما : د ح ل ع ر خ غ .
 وما دامت هذه المجموعات مقسمة على هذا النحو ، تتكرر
 أربع مرات ، هي المراتب الأربع ، فمعنى هذا هو أن الحرف
 الواحد ، مثل حرف « ذ » - مثلا - تختلف قيمته باختلاف
 موضعه ، لأن موضعه قد يكون في مرتبة أولى ، فتكون له قيمة
 معينة ، وقد يكون في مرتبة ثانية فتكون له قيمة أخرى ، وقد
 يكون في مرتبة ثالثة فتكون له قيمة ثالثة ، وقد يكون في مرتبة
 رابعة فتكون له قيمة رابعة .

وفيما يلي قوائم أربع ، لكل مرتبة من المراتب الأربع قائمة ،
 تبين موازين الحروف المختلفة في كل حالة منها ^(١) :

١ - المرتبة الأولى

مرتبة	درجۃ	دقیقة	ثانیة	ثالثة	رابعة	خامسة
هـ	ط	م	ف	ش	ذ	
درهم	و دانی	نصف درهم	داتقان ونصف	داتقان	دانی ونصف	دانی قیراط
ب	و	ی	ن	ص	ت	ض
درهم	و دانی	نصف درهم	داتقان ونصف	داتقان	دانی ونصف	دانی قیراط
ج	ز	ک	س	ی	ث	ظ
درهم	و دانی	نصف درهم	داتقان ونصف	داتقان	دانی قیراط	
د	ح	ل	ع	ر	خ	غ
درهم	و دانی	نصف درهم	داتقان	و نصف	دانی	قیراط

(١) كتاب الاحجار على رأى بليساس ، الجزء الثانى .

٢ — المرتبة الثانية

درم ۳¼	د	درم ۳¼	ج	درم ۳¼	ب	درم ۳¼	ا	درم ۳¼	رَبْعَة
درم ۱¼	ح	درم ۱¼	ز	درم ۱¼	و	درم ۱¼	ه	درم ۱¼	درجَة
درم ۱½	ل	درم ۱½	ك	درم ۱½	ی	درم ۱½	ط	درم ۱½	دَقِيقَة
درم	ع	درم	س	درم	ن	درم	م	درم	ثَابِتَة
درم ¼	ر	درم ¼	ن	درم ¼	س	درم ¼	ف	درم ¼	ثَالِثَة
درم ¼	خ	درم ¼	ث	درم ¼	ت	درم ¼	ش	درم ¼	رَابِعَة
درم ¼	غ	درم ¼	ظ	درم ¼	ض	درم ¼	ذ	درم ¼	خَامِسَة

٣ - المرتبة الثالثة

سربة	درجہ	دقیقہ	ثانیہ	ثالثہ	رابعہ	خامسہ
ا	هـ	ط	م	ف	ش	ذ
ب	و	ی	ن	ص	ت	ض
ج	ز	ك	س	ق	ث	ظ
د	ح	ل	ع	ر	خ	غ
درهم ۵	درهم ۲ ۱/۴	درهم ۲	درهم ۱	درهم ۱ ۱/۴	درهم ۵	درهم ۲ ۱/۴
دانیق ۵	دانیق ۲	دانیق ۱	دانیق ۴	دانیق ۵	دانیق ۲ ۱/۴	دانیق ۲ ۱/۴
دانیق ۲ ۱/۴	دانیق ۱	دانیق ۴	دانیق ۱	دانیق ۱ ۱/۴	دانیق ۵	دانیق ۲ ۱/۴
دانیق ۲	دانیق ۱	دانیق ۴	دانیق ۱	دانیق ۱ ۱/۴	دانیق ۵	دانیق ۲ ۱/۴
دانیق ۱	دانیق ۴	دانیق ۱	دانیق ۱ ۱/۴	دانیق ۵	دانیق ۲ ۱/۴	دانیق ۲ ۱/۴
دانیق ۱ ۱/۴	دانیق ۵	دانیق ۲ ۱/۴	دانیق ۲ ۱/۴	دانیق ۲ ۱/۴	دانیق ۲ ۱/۴	دانیق ۲ ۱/۴

٢ - المرتبة الرابعة

مرتبة	١	٩ درهم	ب	٩ درهم	ج	٩ درهم	د	٩ درهم
درجة	هـ	٢ دائق	و	٢ دائق	ز	٢ دائق	ح	٢ دائق
دقيقة	ط	٤ درهم	ى	٤ درهم	ك	٤ درهم	ل	٤ درهم
ثانية	م	٣ ١/٢ درهم	ن	٣ ١/٢ درهم	س	٣ ١/٢ درهم	ع	٣ ١/٢ درهم
ثالثة	ف	٢ دائق	س	٢ دائق	ق	٢ دائق	ر	٢ دائق
رابعة	ش	١ د	ت	١ د	ث	١ د	خ	١ د
خامسة	ز	٢ دائق	ض	٢ دائق	ظ	٢ دائق	غ	٢ دائق

وعلى سبيل التطبيق الموضح لاستخدام هذه القوائم ،
 نقول : افرض أن الكلمة التي تريد وزنها هي كلمة « ذهب » ،
 فانظر في حرف « ذ » أين يقع من الكلمة ؟ تجده يقع في مرتبة
 أولى ، فراجع قائمة المرتبة الأولى تجد حرف « ذ » يساوى
 قيراطا ؛ وانتقل الى الحرف الثالى من الكلمة وهو « هـ » فراجع
 قائمة المرتبة الثانية تجد حرف « هـ » يساوى درهما ونصف
 درهم ؛ ثم انتقل الى الحرف الثالث من الكلمة ، وهو « ب » ،
 فراجع قائمة المرتبة الثالثة تجد حرف « ب » فيها يساوى خمسة
 دراهم وخمسة دوانيق ، واذن فكلمة « ذهب » تزن : قيراط +
 درهم ونصف درهم + خمسة دراهم وخمسة دوانيق .
 خذ مثالا آخر ، كلمة « فضة » ؛ فابدأ بحذف الأحرف
 الزوائد وهى : التاء ، فيبقى لك منها « ف ض ض » (فض) :

« الفاء » مرتبة أولى تساوى داتها ونصفا ، « والضاد » مرتبة ثانية تساوى داتها ونصفا ، والضاد مرتبة ثالثة تساوى داتقين ونصفا ؛ اجمع هذه المقادير يكن لك وزن الفضة .
ويحذر ك جابر أن « لا تعط المرتبة الأولى ولا شيئا من أجزائها ما قد حَكِمَ به للمرتبة الثانية ولأشياء من أجزائها ، لئلا يدخل بعض في بعض » (١) .

هذه صورة مبسطة غاية التبسيط لطريقة الحساب التي يوزن بها شيء ما ، تمهيدا لتحويله الى شيء آخر ، أو لتحويل شيء آخر اليه — لا فرق في هذا بين جماد ونبات وحيوان .
ويلخص هولميارد (٢) نظرية جابر في طبيعة المعادن تلخيصا موجزا ومفيدا — فيقول : ان جابرا قد تقدم تقدما واضحا على النظريات العلمية التي خلفها اليونان ، وعلى الصوفية الملعزة التي تركتها مدرسة الاسكندرية ؛ فللمعادن — عنده — مقومان : « دخان أرضي » و « بخار مائي » ، وتكشف هذه الأبخرة في جوف الأرض ينتج الكبريت والزئبق ، واجتماع هذين يكون المعادن ، والفروق بين المعادن الأساسية ترجع الى فروق في النسب التي يدخل بها الكبريت والزئبق في تكوينها ؛ ففي الذهب تكون نسبة الكبريت الى الزئبق نسبة تعادل بين

(١) كتاب الاحجار على رأى بليناس ، الجزء الثاني ، مختارات كراوس ص :

Holmyard , E. J. , Chemistry to the Time of (٣)

هذين العنصرين ، وفي الفضة يكون العنصران متساويين في الوزن ؛ أما النحاس ففيه من العنصر الأرضي أكثر مما في الفضة ، وأما الحديد والرصاص والقصدير ففيها من ذلك العنصر أقل مما في الفضة ؛ ولما كانت المعادن مكونة من مقومات مشتركة ، فإن تحويل بعضها الى بعض يصبح أمرا مستطاعا ، وعندما يقوم الكيموي بهذا التحويل فإنه يؤدي في وقت قصير ما تؤديه الطبيعة في وقت طويل ، ولهذا يقال ان الطبيعة تستغرق ألف عام في صناعة الذهب ؛ على أن جابرا - فيما يظهر - لم يأخذ نظرية الكبريت والزييق هذه مأخذاً حرفياً ، بل فهمها على أنها صورة تقريبية لما يحدث ، اذ هو يعلم علماً تاماً بأن الزييق والكبريت العاديين اذا خلطتا ومزجا لم ينتجا معدناً ، بل انهما عندئذ ينتجان كبريتور الزييق الأحمر ؛ ولهذا فالكبريت والزييق اللذان يتكون منهما المعادن ليسا هما الكبريت والزييق المألوفين ، بل هما عنصران افتراضيان يكون الكبريت والزييق المألوفان أقرب شيء اليهما .

وان جابرا ليسوق في هذا الصدد ملاحظات تدل على المامه بالنظرية الذرية القديمة التي أخذ بها ديمقريطس وأتباعه ؛ ولو نظرنا الى ملاحظاته تلك على أنها تعبر عن رأيه في طبيعة التفاعل الكيموي لألفينها جديرة بالذكر ، بل لوجدناها على درجة مذهلة من الدقة والوضوح .

يقول جابر ما معناه : انه حين يتحد الزييق والكبريت ليكونا عنصراً واحداً ، فالظن هو أنهما يتغيران تغيراً

جوهريا أثناء تفاعلها ، وأن شيئا جديدا ينشأ عن ذلك التفاعل ، لكن الأمر على حقيقته هو غير ذلك ، ذلك أن الزئبق والكبريت كليهما يحتفظان بطبيعتهما ؛ وكل الذي حدث هو أن أجزاء كل منهما قد طرأ عليها من التهذيب ما قرَّبها من أجزاء الآخر تقريبا جعلهما يبدوان للعين كأنما هما متجانسان ؛ لكننا لو أوتينا الجهاز العلمى الملائم الذى يفصل به أجزاء أحدهما عن أجزاء الآخر ، لتبين أن كلا منهما قد ظل محتفظا بطبيعته الأصلية الثابتة ، فلم يطرأ عليه تحول ولا تغير ، فمثل هذا التغير والتحول محال عند الفلاسفة الطبيعيين .

وان علم الكيمياء ليسجل لجابر كشوفا هامة ، فهو مكتشف « الماء الملكى » Aqua Regia ، و « زيت الزاج » - حامض الكبريت - Sulphuric Acid ، و « ماء العقد » Nitric Acid ، و « حجر جهنم » - نترات الفضة - Nitrate of Silver^(١) ؛ ويرجح أنه هو الذى ركَّب الزرنيخ ، وحجر الكحل من الزرنيخ ، والاثميد Ithmid ، وهى ما يرمز اليه فى علم الكيمياء بالصيغ الآتية على التوالى : ا س ٢ س ٢ ، ا س ٢ س ٣ ، س ب ٢ س ٣^(٢) .

(١) دائرة المعارف الاسلاميه .

(٢) هوليارد ، الكيمياء الى عهد دولن ، ص ٢٠ .

(هـ) تكوين الحيوان :

الرأى عند جابر بن حيان هو أن العالم الكيموى - فى مستطاعه أن يحول أى كائن الى أى كائن آخر ، ما دامت هذه الكائنات من المركبات وليست هى من العناصر الأولية البسيطة ؛ فليس الأمر بمقصود على تحويل معدن الى معدن وحجر الى حجر ، بل انه ليتعدى ذلك الى عالمى النبات والحيوان بغير استثناء الانسان نفسه ؛ وكل الفرق بين حالة وحالة هو فى طريق السير فى التجارب التى نجريها للتحويل ؛ فما يخرج من الحجر يرتد الى حجر بطريق مباشر ، أما ما يخرج من النبات أو الحيوان فلا يرتد نباتا ولا حيوانا الا اذا مرّ أولا بمرحلة الحجرية ^(١) ؛ أى أنك اذا أردت تحويل كائن حى الى كائن حى آخر ، كان لا بد فى ذلك من تحويل الكائن الحى المراد تحويله الى جماد خال من الحياة أولا - أى الى حجر - ثم بعد ذلك تجرّى التجارب التى تعيد تشكيل هذا الجماد على الصورة التى تكسبه الحياة على النحو المطلوب .

ولعل أغرب ما فى هذا الموضوع هو محاولة جابر صناعة الانسان على أى صورة شاء ، وموضع الغرابة عندى هو أن يصدر هذا عن رجل يعتقد فى ديانة تجعل خلق الانسان من شأن الله وحده ؛ فلا بد أن يكون ثمة وجه لتبرير ذلك عند جابر ولكنى لا أراه ؛ وما أقرب الشبه بين الأحلام التى ساورت

(١) كتاب السر المكنون ، الجزء الاول .

جابرًا في زمانه من حيث محاولته خلق تكوينات حية شاذة عن الكائنات المألوفة ، أقول ما أقرب الشبه بين هذه الأحلام وبين ما قد تحقق هذه الأيام من « تطعيم » الحيوانات بعضها ببعض ، فيركبون أعضاء حيوان في جسم حيوان آخر وهكذا ؛ فانظر - مثلاً - الى جابر وهو يحدثنا عن الطريقة التي يمكن بها أن ننقل وجه رجل الى جسم جارية ، أو أن ننقل بها عقل رجل الى جسم صبي صغير^(١) .

ويعرض جابر "عدة مذاهب في تكوين الكائن الحي - بسا في ذلك الانسان - فمنها :

١ - مذهب يجعل التكوين قائما على أساس آلي ، وذلك بتكوين الأجزاء ، ثم حلقها وتركيبها على النحو المراد^(٢)

٢ - ومذهب يلجأ الى طريقة التعفين ؛ وذلك بأن يوضع المثال المراد التكوين على صورته ، في جوف دائرة مصنوعة من نحاس وملؤها ماء ؛ ثم توضع دائرة النحاس في دائرة من الطين ، الى آخر تفصيلات التجربة^(٣) .

٣ - ومذهب يرى أن روح الكائن الحي لا يتولد الا من الهواء ؛ وأصحاب هذا الرأي يجعلون المثال المراد التكوين على صورته ، في دائرة معدنية مثقوبة ثقوبا كثيرة ، وتكون فارغة ،

(١) كتاب التجميع ، مخنارات كراوس ، ص ٣٤٤ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٤٤ - ٣٤٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٣٤٧ .

ثم يضعونها في دائرة نحاسية مملوءة ماءً ، وتوضع هذه الأخيرة بدورها في دائرة من طين ، وتوقد عليها النار الخ^(١) .

٤ - ومذهب يقول انه لا تكوين الا بالمنى داخل الصنم ؛ فيوضع منى الحيوان المطلوبة صورته في جسم من طين ؛ فإذا أريد - مثلاً - صنع انسان ذي جناح ، وضعنا منى الطائر صاحب ذلك الجناح في العجينة المصنوعة الخ^(٢)

٥ - وطائفة ترى أن التكوين يكون بالعقاقير والميزان^(٣) وأحسب أن عالمنا جابرا بن حيان هو من هؤلاء^(٤) .

٦ - وطائفة ترى أنه يكون باستخدام دم الجنس المراد التكوين على مثاله^(٥) .

ويفيض جابر القول في صنوف الحيوان كيف تصنع ، مما لا نرى موجبا لذكره مفصلاً ؛ وحسبنا أن نشير الى أن التقسيم الرباعي هو دائماً أساس الصناعة عنده ؛ فالحيوان - غيره من الكائنات - منه ما تغلب عليه الحرارة ومنه ما تغلب عليه البرودة ؛ فما تغلب عليه الحرارة يكون ذكياً سريعاً ،

(١) نفس المرجع ، ص ٣٤٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٤٩ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٣٤٩ .

(٤) نقول ذلك ، مع علمنا بأن جابرا يقول في ختام الموضوع : « وينبغي لك ايها المتعلم أن تعلم أن جميع هذه الوجوه حق ايها المعلم به » .

(نفس المرجع المذكور ، ص ٣٥٠) .

(٥) نفس المرجع ، ص ٣٤٩ - ٣٥٠ .

وما تغلب عليه البرودة يكون بطيئاً بليداً ؛ ويمكن تصنيفه
الحيوان على الفئات الأربع المعروفة : النار والهواء والماء
والأرض ؛ فمنها ما هو في طبيعته أقرب الى طبيعة النار ، ومنها
ما هو أقرب الى طبيعة الهواء ، وهلم جرا .

ويهمنا الانسان من بقية الحيوان ، فهو - على وجه
الاجمال - من صنوف الحيوان التي تندرج تحت طبيعة
الهواء ؛ ففيه عقل ونفس وبدن ، بالعقل يفهم ، وبالنفس يتحلى.
بصفات مثل الكرم والبخل والعلم والجهل وما الى ذلك ، وأما
البدن فهو مصنوع من العناصر الأربعة المعروفة ؛ ولما كانت
الجوانب المميزة للانسان مقرها الدماغ ، كان الأصل الذي منه
يتكون هو الدماغ ؛ والدماغ ثلاثة أقسام : قسم المخيال ، وقسم
للفكر ، وقسم للتذكر ^(١) .

ويضع جابر قاعدة عامة لتكوين الحيوان وانحلاله ، وهي :
« أن ما يتولد من شيء مّا ، يكون هذا الشيء قوامه »
فلو وضع في طبيعة تضاد طبيعته هكلك ؛ ويتناول جابر عدداً
كبيراً من صنوف الحيوان فيصنف لكل حيوان أنسب ظروف
لتوليده ، فالحيات تتولد من الشّعر الموضوع في زجاج ؛
والفقارب من التراب وعكر الدبّس ؛ والزناير من اللحم كثير
التخريم ، أعنى اللحم الميت ، والدود من اللحم الذبيح ، والبق .

(١) نفس المرجع ، ص ٣٧١ - ٣٧٢ .

من نخين الخل ، والذباب من الأشياء الحلوة ، وهكذا ...
ملاحظات يجعلها جابر ولو كان أدق تحليلاً لملاحظاته ، لردّ
هذه الظروف التي يتولد فيها هذا الحيوان أو ذاك الى عواملها
الأولية : فكأنى به قد اكتفى بتسجيل المشاهدات الشعبية
السائدة بين عامة الناس ، فلم يميز منهم بدقة العلماء .

جدل الفيلسوف

(١) الفلسفة وقواعدها :

كان جابر بن حيان فيلسوفا يصطنع جدل الفلاسفة ،
بالإضافة الى كونه عالما يؤسس علمه على مشاهدات وتجارب ؛
وهو يصرح بما يفيد أن مثله الأعلى من بين الفلاسفة الأقدمين
هو سقراط ، اذ يصفه بأنه : « أبو الفلاسفة وسيدها كلها »^(١)
كما يقول عنه في موضع آخر^(٢) : انه مثال الانسان المعتدل ،
مع تعريفه للشخص المعتدل بأنه هو الذي يستخرج الأشياء
بطبعه ، ويقع له العلم بالبدئية في أول وهلة .

ان جابرا ليؤمن بقيمة الفلسفة ايمانا يجعل الفلسفة عنده
شرطا لا مندوحة عنه لارتقاء الانسان في مدارج العقل ، حتى
لتختلط عند جابر طائفة الفلاسفة بطائفة الأنبياء ، فهؤلاء من
أولئك وأولئك من هؤلاء ؛ يقول : « انه ليس براق من أغفل
صناعة الفلسفة ، ولكنه راسب مضمحل الى أسفل دائما »^(٣)

(١) كتاب التجميع ، مختارات كراوس ، ص ٢٨٩ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٧٧ .

(٣) كتاب اخراج ما في القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٣٧ .

وكذلك يقول : « ان الشرع الأول انما هو للفلاسفة فقط ، اذ كان أكثر الفلاسفة أنبياء كنوح وادريس وفوثاغورس وثاليس التقديم وعلى مثل ذلك الى الاسكندر »^(١).

ويلخص جابر أصول التفكير الفلسفي في المبادئ الآتية :^(٢)

١ — ان الأشياء لا تخلو من أن تكون قديمة أو محدثة .
٢ — والقديمة والمحدثة لا تخلو من أن تكون مرئية أو غير مرئية .

٣ — والمرئي وغير المرئي لا يخلو من أن يكون مركباً أو بسيطاً .

٤ — وان جزء المركب ليس هو كمثل المركب ولا يحدم به عليه ، وان جزء البسيط كالبسيط وحكمه حكمه .

٥ — وان كان عظم فانه متجزى الى ذاته (بهذا يعنى جابر) أن كل بُعد من الأبعاد يتجزأ الى أجزاء من نوعه ، فالجزء من الخط خط ، والجزء من السطح سطح ، والجزء من الجسم ذى الأبعاد الثلاثة جسم ذو أبعاد ثلاثة .

٦ — لا يكون تركيب الا من جزئين ، ولا يكون تركيب الجزئين الا بمركب لهما (ومعنى ذلك أن وجود الأشياء المركبة يستلزم وجود العلاقات التى تصل الأطراف بعضها ببعض) .

(١) كتاب البحث ، المقالة الخامسة .

(٢) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الاولى .

- ٧ - كل مركب لا بد من أن يكون ذا جهات .
- ٨ - ولا يَتَصَوَّرُ في العقل أنه يمكن أن يكون عِظَمٌ لا نهاية له ، فإن ذلك سخف ، ولا ينبغي أن يتازع فيه ولا يمارى ، فانه مسلم في العقول السليمة ، وهى توجب ذلك .
- ٩ - وأيضا فان المسافة التى لا نهاية لها لا يمكن أن تقطعَ في زمان ذى نهاية البتة .
- ١٠ - وأيضا فانه لا يمكن أن يكون شيء لا نهاية له - لا جبرماً ولا فعلا ولا قوة .
- ١٠ (ا) وأيضا فانه لا يمكن أن يكون لجرم لا نهاية نه قوة ذات نهاية ، لأن ذلك يكون كالتائم القاعد في حالة واحدة .
- ١٠ (ب) ولا يمكن الجرم الذى لا نهاية له أن يتحرك ب كله أو ببعضه .
- ١٠ (ج) وينبغي أن تعلم بالضرورة أن العلة قبل المعلول بالذات .
- ١٠ (د) وأنه لا يمكن أن يكون ذات ما لا يكون لا علته ولا معلول .
- ١٠ (هـ) وأيضا فانه لا يمكن أن يرتفع عن جرم مركب صفة وضدها لا واسطة بينهما ، ولا أن يحكى أيضا (أى أن ذلك ممتنع في الأعيان وفي الأذهان في آن معا) .
- ١٠ (و) وأيضا فانه لا يمكن أن يكون الفعل للشيء بالقوة أبدا ، ولا يَتَصَوَّرُ .
- ١٠ (ز) الذى لم يزل لا يبطل ولا يضمحل (أى أن

الكائن اذا كان أزليا غير ذى بداية زمنية ، كان أبديا لا يطر عليه تغير ولا يزول) .

١٠ (ح) ولا يمكن أن تكون الحياة لجرم الا بالنفس .

١٠ (ط) ولا يمكن أن يكون جرم قابلا للنفس بالفعل لا يكون حيا .

١١ - لا يمكن أن يدخل جرم على جرم الا ومكانهما جميعا أكبر من مكان أحدهما .

١١ (ا) وأيضا انه لا يمكن فراغ من جرم (أى أن المكان الخلاء محال) .

١١ (ب) وانه لا يمكن أن تكون الأجرام كوا من بعضها في بعض ، فاذا حدث بعضها من بعض كان حدوثها لعلة غير الكمون .

تلك هى المبادئ الفلسفية العقلية الأولية ، التى لا يكون فكر سليم الا فى حدودها .

(ب) الوجود واحد مطلق :

ليس يخضع الوجود المطلق لما تخضع له الموجودات الجزئية المتناهية من اندراج تحت المقولات ؛ فهو مثنزّه عن الكم والكيف والمكان والزمان والفعل والانفعال وغير ذلك مما تتميز به الأشياء ؛ فاذا فرضنا جدلا أن الواحد المطلق متصف بما تنصف به الكائنات الجزئية ، انتهينا الى تناقض :

١ - الجوهر :

فلو فرضنا أن ثمة وجودين ، فلن يخلو هذان الوجودان من أن يكونا :

أما - أ - جوهرين .

وأما - ب - عرضين .

وأما - ج - أحدهما جوهرًا والآخر عرضا .

وأما - د - كل واحد منهما أو أحدهما جوهرًا وعرضا .

وأما - هـ - كل واحد منهما أو أحدهما لا جوهرًا

ولا عرضا لكنهما لو كانا :

(أ) جوهرين بلا أعراض ، وجب أن تكون الأعراض متحدثة ، اذ هي موجودة ، وان كانت موجودة متحدثة ، فلا يخلو الاحداث من أن يكون نابعا من الجوهرين أو صادرا عن غيرهما .

فان كان من غيرهما ، فقد أصبحت الأصول ثلاثة أو أكثر - وفي الأصول الثلاثة ما في الاثنين من تناقض - ، وان كان الاحداث منهما ، فيكون فيهما ما ليس فيهما ، اذ المحدثات أعراض وهما جوهران بلا أعراض - واذن فافتراض وجود جوهرين افتراض فاسد ، والحق واحد .

(ب) ولو كانا عرضين ، فالعروض لا يقوم الا في غيره ، وكل ما لم يقيم الا في غيره ، وكان غيرها هذا معدوما فهو أيضا معدوم ؛ اذن فالعرضان الأولان معدومان ؛ لكننا فرضنا أنهما

وجودان ، فكأننا وصفنا المعدوم بالوجود ، وهو من أشنع المحال .

(ج) ولو كان أحدهما جوهرًا والآخر عرضًا ، فالعرض لا يقوم بذاته ، ويحتاج إلى غيره ليكون قوامه به ؛ ولا بد أن يكون غيره هذا جوهرًا ، واذن يكون في الأصل جوهران وعرض وفي ذلك من التناقض ما أوضحناه في « ا » .

(د) ولو كان كل واحد منهما أو أحدهما جوهرًا وعرضًا ، لكان — بحكم كونه عرضًا — متناهيًا متحدًا ؛ وهو مما يتنافى مع كونه جوهرًا .

(هـ) ولو كان كل واحد منهما أو أحدهما لا جوهرًا ولا عرضًا ، لكان ذلك محالًا ، لأن جميع المقولات إما جواهر وإما أعراض ؛ فإذا فرضنا أنهما من المحسوسات وليسا من المقولات ، كانا معدومين ، لكننا فرضنا أنهما موجودان ، فكأننا فرضنا أنهما موجودان معدومان معًا ، وهو من أشنع المحال ^(١)

٢ — الحركة والسكون :

إذا فرضنا أن ثمة وجودين لا وجودًا واحدًا ، فلا يخلو هذان الوجودان من أن يكونا :

أما — أ — متحركين .

وأما — ب — ساكنين .

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الثانية .

واما — ج — أحدهما متحركا والآخر ساكنا
واما — د — كل واحد منهما أو أحدهما متحركا ساكنا .
لكنهما لو كانا :

(ا) متحركين فهما متناهيان ، لأن المتحرك يقتضى أن
يكون محدودا بشيء سواء ؛ وبهذا يكون هنالك أكثر من
الاثنين اللذين فرضنا وجودهما .

(ب) ساكنين ، فلا حركة ، لامتنع امتزاج العناصر بعضها
ببعض — لأن الامتزاج يقتضى الحركة — واذن فلا عالم لأن
العالم نتيجة مزاج ، لكن العالم موجود .

(ج) أحدهما متحركا والآخر ساكنا ، كان المتحرك
متناهيًا ، وكان تناهيه الى شيء سواء أو أكثر من شيء ؛ واذن
فيكون الموجود أكثر من اثنين .

وكذلك يكون الساكن منهما مواتا لا فعل له ؛ ويكون
معنى هذا أن الكائنات ذوات الأنفس ميتة ، وهو محال ^(١) .

(د) أحدهما متحركا وساكنا معا ، فلن يخلو ذلك من أن
يكون ذلك في لحظة واحدة بعينها ، أو في لحظتين مختلفتين ؛
ومحال أن يجتمع الحركة والسكون في وقت واحد ، ومحال
كذلك أن يتحول السكون في وقت ما الى حركة في وقت آخر
ما لم يكن هناك شيء يحرك ؛ ففي كلتا الحالتين تناقض ^(٢) .

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة ١٧ .

(٢) نفس المرجع ، المقالة ٢٥ .

٣ - الحياة والموت :

لو فرضنا وجود كونين ، فلا يخلو الكونان من أن يكونا :

أما - أ - حَيَّين .

وأما - ب - ميتين .

وأما - ج - أحدهما حيا والآخر ميتا .

وأما - د - كل واحد منهما حيا ميتا .

لكنهما لو كانا :

(أ) حين ، وليس في الوجود سواهما ، لامتنع الموت ، لكن الموت موجود ، فكأننا نقول ان الموت معدوم موجود ، وهو محال .

(ب) ميتتين ، وليس في الوجود سواهما ، لامتنعت الحياة ، لكن الحياة موجودة ، فكأننا نقول ان الحياة معدومة موجودة ، وهو محال .

(ج) أحدهما حيا والآخر ميتا ، فلا يخلو الميت من أن يكون يقبل الحياة من الحى أو لا يقبلها منه :

١ - فان كان لا يقبلها منه ، فليس يصير حى الى الموت البتة ، لأنه لا موات فى جوهره ، فموت الحى اذن معدوم ، لكن موت الحى موجود ، فكأننا قلنا عن الموجود انه معدوم .

٢ - وان كان الميت قابلا للحياة ، فلا يخلو قبوله هذا من أن يكون دائما أو غير دائم :

(أ) فان كان دائما ، كان الموجود حَيَّين حياة دائمة ، فلا موت ، مع أن الموت موجود .

(ب) وان كان غير دائم ، فلا يخلو ذلك من أن يكون اما من ذاته واما من الحى ؛ فان كان من ذاته فقد حدث فى الأزلى ما لم يكن فيه ، اذ تكون بمثابة من يقول عنه انه فى أزليته كان قابلا للحياة وغير قابل لها ؛ أى أنه يحمل الضدين وهو محال ؛ وأما ان كان ذلك من الحى — لا من ذاته — فكأن الحى يفعل ما يمنع الحياة وهو محال .

(د) ولو كان كل واحد من الكونين الأولين حيا ميتا معا ، فلا يخلو أن يكون ذلك اما فى الكل واما فى أحد أجزائه ؛ فان قلنا : انه حى ميت فى جزء دون جزء ، كان بين الجزء الحى والجزء الميت من الكون الواحد ، ما يكون بين الكونين اللذين يكون أحدهما حيا والآخر ميتا ؛ وأما ان كان ذلك فى الكل ، فلن يخلو ذلك من أن يكون هذا فى وقت واحد ، أو فى وقتين مختلفين :

١ — فان كان الكون الواحد حيا ميتا فى وقت واحد ، كان هذا محالا .

٢ — وان كان حيا ميتا فى وقتين مختلفين ، اقتضى ذلك أن يتحول الكائن الأزلى الى صفة لم تكن فيه ، اذ لو كان فى أزليته حيا ثم تحول ميتا ، أو كان ميتا ثم تحول حيا ، لحدث له ضد ما كان له فى الأزلى ، وهو محال^(١) .

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الثانية .

٤ - الزمان :

إذا فرضنا وجود كونين ، فليس يخلو الكونان الأزليان من أن يكونا :

أما - أ - دائمين .

وأما - ب - لا دائمين .

وأما - ج - أحدهما دائما والآخر لا دائما .

وأما - د - كل واحد منهما دائما ولا دائما .

لكنهما لو كانا :

(أ) دائمين ، وكل دائم غير فان ، وما لم يكن فانيا فليس بمتغير ، وكل ممتزج متغير ، اذن لكان المزاج - أى مزج العناصر - معدوما ، لكنه موجود ، فكأننا نقول عن المزاج انه معدوم موجود معا ، وهو محال .

وإذا فرضنا أن حالة المزج هى التى كانت قائمة فى الأزل ، لوقعنا فى تناقض ، لأن العناصر لكى تمتزج ، لابد لها أن تكون قبل مزجها منفردة صرفة ، فالمزاج يأتى بعد الصرْفِيَّة ، واذن فكأننا نقول ان المزاج أزلى والصرْفِيَّة قبله ، وبهذا تجعل الأزلى مسبوقا بشيء سواه ، وهذا محال .

(ب) غير دائمين وهما أزليان ؛ فكأننا نقول عما هو أزلى انه يبطل ويضمحل ، مع أن ذلك محال على الأزلى ؛ وبهذا تكون كس يقول عن الأزليين انهما يفتيان وانهما دائمان ، وهو محال .

(ج) أحدهما دائماً والآخر غير دائم ، وجبَ فيما هو دائم منهما ما ذكرناه في حالة الفرض بأن الكونين دائماً ، ووجبَ كذلك فيما هو غير دائم منهما ما ذكرناه في حالة الفرض بأن الكونين غير دائمين .

(د) كل واحد منهما - أو أيهما - دائماً وغير دائم ؛ فقد وجبَ أن الأزلى يتحول الى ما ليس من صفاته ، وهذا محال^(١) .

٥ - الفعل :

إذا كان هذا العالم مزيجاً من كونين قديمين لم يكن في الوجود سواهما ، وإذا كان امتزاج العناصر بعضها ببعض نتيجة حدثت عنهما ؛ وإذا كان هذا الحدث هو فعلهما ، فلا يخلو الكونان من أن يكونا :

أما - أ - كل واحد منهما يفعل المزاج في صاحبه .

وأما - ب - أحدهما فقط هو الذي يفعل المزاج في صاحبه .

وأما - ج - لا يفعل أى منهما المزاج في صاحبه .
فلو كان :

(أ) كل منهما يفعل المزاج في صاحبه ، فلا يخلو الأمر من أن يكون هذا الفعل منهما أزلياً أو متحدثاً .

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الثانية .

١ - فان كان أزليا ، كان المزاج أزليا ؛ والمزاج هو العالم بما فيه من كائنات ، اذن فالعالم أزلي ، وذلك رأى باطل .

٢ - وان كان المزاج متحدًا ، كان ذلك بمثابة القول بأن شيئاً نشأ عن لا شيء ، وهذا محال .

وكذلك اذا كان فعلهما المزاجَ متحدًا ، فليس يخلو الأمر من أن يكون : اما أنهما يتفاعلان في وقت واحد ، واما أن أحدهما سبق بفعله فعل الآخر :

١ - فان كان فعلهما المزاجَ معا وفي دفعة واحدة ، فكل واحد منهما مازجٌ صاحبه وممزوج صاحبه ؛ والمزاجُ غير الممزوج ؛ اذن فكل منهما غير نفسه وغير صاحبه في آن معا ، وهذا محال .

٢ - وأما ان كان أحدهما سبق الآخر بفعله ، فلا يخلو السابق من أن يكون قد استنفد قوته الفاعلة فوقف فعله ثم بدأ الآخر يفعل ؛ أو أن يكون السابق لم تنته قوته الفاعلة ، وفَعَلَ الآخر معه في وقت واحد .

فان قلنا ان السابق قد تنهت قوته قبل أن يبدأ الآخر فعله ، فقد قلنا بالتالى ان اللامتناهى قد أصبح متناهيا وهذا باطل ؛ وأما ان قلنا ان الثانى بدأ فعله في نفس الوقت الذى كان الأول فيه ماضيا في فعله ، لزم عن ذلك ما أسلفناه ، وهو أن يكون كل منهما فاعلا في غيره ومنفعلا بغيره ، أى أنه غير نفسه وغير صاحبه في آن واحد (غير نفسه لأنه ينفعل فيتغير

عما كان ، وغير صاحبه لأنه فاعل فيه وصاحبه منفعل به) وهذا باطل .

(ب) أما ان كان أحدهما فقط يفعل المزاج في صاحبه ، فلا يخلو هذا الفعل من أن يكون اما أزليا واما محدثا :
١ - فان كان أزليا كان المزاج أزليا ، وكان العالم أزليا كذلك ، وهذا باطل ^(١) .

٢ - وان كان ذلك الفعل محدثا ، فمعنى ذلك أنه كان مسبوقا بحالة لا فعل فيها ، ثم جاء الفعل من عدم ، مع أن الفعل وجود - والفعل هنا هو الطبيعة - فكأننا نقول ان الطبيعة وجدت من عدم ، وهذا باطل .

(ج) فان لم يكن أى منهما يفعل المزاج في صاحبه فلا فعل ، مع أن المزاج فعل ، اذن فاذا لم يكن فعل فلا مزاج : ولما كان العالم مزاجا ، فلا عالم ، لكن العالم موجود ، وهذا تناقض ^(٢) .

٦ - الانفعال :

اذا كان هذا العالم مؤلفا من كونين ، فلا يخلو الكونان من أن يكونا :

(١) يقول ابن حيان في هذا السياق ان ازالة العالم - اى قديم العالم - هو مذهب سقراط ؛ وهو مذهب يرفضه ابن حيان كما رفضه معظم فلاسفة العصور الوسطى من مسلمين ومسيحيين ، لانه يتناقض مع القول بان الله خلق العالم .
(٢) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الثانية .

- اما - ا - مركبتين .
 واما - ب - لا مركبين .
 واما - ج - أحدهما مركبا والآخر لا مركبا .
 واما - د - كل واحد منهما مركبا لا مركبا ، أو أحدهما كذلك .

لكنهما لو كانا :

(ا) مركبين ، كانا قابلين للانحلال الى ما قد ركبنا منه ،
 وان كانا منحلّين الى ما ركبنا منه كانا دائريّين ؛ وان كانا
 دائريّين فقد سبقهما وقت لم يكونا فيه كائنين ، وسيلحقهما
 وقت لن يكونا فيه كائنين ، واذن فهما محدثان ، مع أنهم زعموا
 أنهما قديمان فكأنهم بذلك يقولون : انهما قديمان محدثان ، وهو
 محال .

(ب) لا مركبين ، فلا انفعال لهما - لأن البسيط غير
 المركب غير قابل للتغير - فاذا كانا لا انفعال لهما فلا تركيب
 منهما ، واذا كانا لا تركيب منهما فلا مزاج منهما ، واذا كانا
 لا مزاج منهما - وليس سواهما شيء - فلا مزاج البتة ، أى
 أن المزاج يكون معدوما ، مع أن العالم بما فيه مزاج ، وبهذا
 يكون العالم معدوما مع أنه موجود ، فكأننا نقول ان المعدوم
 موجود ، وهو محال .

(ج) واذا كان أحدهما مركبا والآخر لا مركبا ، وجب
 في المركب ما قد أسلفنا ذكره في حالة أن يكون الكونان

مركبين ، ووجب في اللامركب اما أن يكون هو الذي ركب المركب واما لا يكون :

١ - فان كان هو الذي ركبته - واذا لم يكن هناك غيرهما - فالمركب متحدّث ، والمركب أذلي ، واذن فالأذلي واحد وبطل القول انه اثنان .

٢ - وان لم يكن هو الذي ركب المركب - واذا لم يكن هناك غيرهما - كان المركب هو الذي ركب ذاته ، ولا يخلو الأمر من أن يكون ركب ذاته بصفة كونه موجودا ، أو أن يكون ركبها بصفة كونه معدوما :

(ا) فان كان ركبها بصفته موجودا ، اذن فقد كان موجودا قبل أن يركب ذاته ، فلا معنى لتكوينها .

(ب) وان كان ركب ذاته وهو غير موجود ، كان معنى ذلك أن ما هو غير موجود ذات ، والذات هي ذات ذلك المعدوم ، وهو محال .

(د) أو يكون كل واحد منهما مركبا لا مركبا - أو أحدهما كذلك - فأیما كان منهما كذلك فلا يخلو من أن يكون كذلك بالكم أو بالزمان (أى أنه يكون كذلك اما دفعة واحدة ، واما على وقتين متعاقبين فأنا هو مركب وأنا هو غيرمركب) :

١ - فان كان كذلك بالكم (أى أن بعضه مركب وبعضه الآخر غير مركب) وجب في بعضه المركب ما وجب في الكل المركب (وقد أسلفنا ذلك) ووجب في بعضه اللامركب ما وجب في الكل اللامركب (وقد أسلفنا ذلك أيضا) .

٢ - أما ان كان كذلك بالزمان (أى أنه آنا مركب وآنا غير مركب) كان معنى ذلك أن شيئا أزليا هو أسبق من شيء أزلى آخر ، وهو محال ^(١) .

٧ - العلم :

إذا كان العالم مؤلفا من كوين ، فلا يخلو الكونان من أن يكونا :

أما - أ - أن يحيط كل واحد منهما علما بذاته .

وأما - ب - ألا يحيط أى منهما علما بذاته .

وأما - ج - أن يكون علم أحدهما محيطا بذاته ، وعلم الآخر غير محيط بذاته .

وأما - د - أن يكون علم كل منهما محيطا بذاته وغير محيط بذاته .

لكنهما لو كانا :

(أ) بحيث يحيط علم كل منهما بذاته ، لكانا متناهيين ،

لأن العلم يحيط بهما ، وإذا كانا متناهيين فهما محدودان ، وما حدهما غيرهما - سواء كان غيرهما جرما أو عدما - فهما إذن أكثر من اثنين .

(ب) لا يحيط علم الواحد منهما بذاته ، فقد جهلا ذاتهما ،

واذن فلا فرق بين أن يقال عنهما انهما لا متناهيان أو أنهما متناهيان .

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الثانية .

(ج) أحدهما يحيط علمه بذاته والآخر لا يحيط علمه بذاته ، لوجب في الذى يحيط علمه بذاته ما وجب في « ا » ووجب في الذى لا يحيط علمه بذاته ما وجب في « ب » .
 (د) ولو كان علم كل منهما محيطا بذاته وغير محيط بها ، فلا يخلو أن يكون هذا الاجتماع في وقت واحد أو في وقتين ؛ فاذا كان في وقت واحد كان اجتماع النقيضين محالا ، وأما اذا كان في وقتين ، وجب في حالة احاطة العلم بالذات ما وجب في « ا » ، وفي حالة عدم احاطة العلم بالذات ما وجب في « ب »^{١٥}

٨ - التناهى :

انه لا يخلو الكونان من أن يكونا :

اما - ا - متناهيين .

واما - ب - لا متناهيين

واما - ج - أحدهما متناهى والآخر لا متناهى .

واما - د - كل واحد منهما متناهى لا متناهى .

لكنها لو كانا :

(ا) متناهيين ، فهما محدودان ، وان كانا محدودين

فحادثهما غيرهما - جرما كان أو عدما - وبهذا تبطل الاثنينية

لأن الموجود يصبح أكثر من اثنين .

(ب) وان كانا لا متناهيين فلا مكان لهما ، وان كان

(١) كتاب الخواص الكبير ، مقالة ١٧

لا مكان لهما فلا ذهاب لهما في جهة من الجهات ، وبالتالي فلا حركة لهما ، وان كان لا حركة فلا امتزاج ، ولما كان العالم مؤلفا من مزاج واذا لم يكن امتزاج " فلا عالم " ، وبهذا يصبح العالم معدوما ، لكنه موجود .

(ج) وان كان أحدهما متناهما والآخر لا متناهما ، كان المتناهي محدودا ، وما حده غيرهُ ، وبهذا يكون الموجود أكثر من اثنين ؛ وكان اللامتناهي بغير أطراف ، وما لا أطراف له لا فراغ منه ، وما لا فراغ منه لم يدع مجالا لغيره ، أى أنه يكون قائما وحده ، وبهذا أيضا يبطل الفرض بوجود اثنين .

(د) وان كان كل منهما متناهما ولا متناهما — أو كان أحدهما كذلك — فلن يخلو الأمر من أن يكون ذلك في وقتين مختلفين أو في وقت واحد :

١ — فان كانا كذلك في وقتين مختلفين ، كان الكائن الأزلي مشتملا على ضدين ، وهو محال .

٢ — وان كان ذلك في وقت واحد ، كان الأزلي أيضا على حالين متضادين في وقت واحد وهو محال ^(١)

٩ — الاتصال والانفصال :

ليس يخلو الكونان من أن يكونا :

اما — أ — متصلين .

واما — ب — منفصلين .

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة ١٥ .

واما - ج - متصلين منفصلين .

واما - د - لا متصلين ولا منفصلين .

لكنهما لو كانا :

(ا) متصلين ، فهما ذات واحدة ، وبطلت الاثنية .

(ب) منفصلين ، ففاصلهما الحاجز بينهما هو شيء غيرهما ،

وبهذا يصبح الوجود أكثر من اثنين ^(١) .

(ج) متصلين منفصلين ، فلا يخلو ذلك من أن يكون في

جهة واحدة منهما ، أو في جهتين :

١ - فإن كان في جهتين ، وجبَ في الجهة التي فيها

الانفصال وجود ثالث كما بينا في « ج » .

٢ - وإن كان في جهة واحدة ، فلا يخلو من أن يكون

ذلك في وقت واحد أو في وقتين ، وهنالك تناقض في كلتا

الحالتين كما بينا في مواضع كثيرة سابقة .

(د) لا متصلين ولا منفصلين ، فهما بكونهما لا متصلين

يصبحان ثلاثة بإضافة الحاجز بينهما ، كما بينا في « ب » ؛

وبكونهما لا منفصلين يصبحان واحدا لا اثنين ، كما بينا في

« ا » ^(٢) .

(١) مل هذا التحليل هو من الأسس التي بنى عليها « برادلي » - الفيلسوف

الانجليزي الحديب - منطقهُ بأن الكون واحد - راجع كتابه « المظهر والحقيقة » .

(٢) كتاب الخواص الكبير ، مقالة ١٧ .

١٠ - كيف :

إذا فرضنا وجود كونين : أحدهما منيرا من الأزل والآخر مظلمًا من الأزل ، فلا يخلو الأمر من أن يستمد الكونان النور والظلام اما من ذاتيهما واما من غيرهما :

(١) فان كان من غيرهما ، فلا يخلو من أن يكون الذى منه النور هو الذى منه الظلام ، أو يكون الذى منه النور غير الذى منه الظلام ، وعلى أى فرض من الفرضين ، فسيكون هنالك ثالث ورابع ، وتبطل الاثنيّية كما تبطل أزلية الكونين ، لأن « الأوّل » عندئذ لا يصبح « أوّلًا » .

« هذه أوّلّة فى العقل » أعنى بديهية أولية يقبلها العقل بفطرته ولا تحتاج الى برهان وما دمنا قد سلمنا بها لزم أيضا أن نسلّم بأن لكل شيء طباعه الأصلية الموجودة فيه منذ الأزل ، والتي لا تحتاج الى ردّها الى أصل أسبق منها فى الوجود .

(ب) أما ان كان مصدر النور نورا ومصدر الظلام ظلاما ، فلا يخلو من أن يكون كل واحد منهما صيرْفَ الطبيعة - أى نورا صيرْفًا وظلاما صيرْفًا - أو أن يكون كل واحد منهما مشوب الطبيعة :

١ - فان كان كل واحد منهما مشوب الطبيعة ، كانت طبيعته قد خالطتها طبيعة أخرى غيرها ، أى أنه ممزوج ، ومزجه أزلى ، مع أن المزج يقتضى أن تتحد الطبيعتان بعد أن كانتا

متباينتين ، فكأننا نقول بهذا ان أزلا قد جاء بعد أزل أسبق منه ، وهو تناقض^(١) .

٢ - (لم يذكر جابر تحليل الفرض الثانى ، وهو أن يكون النور والظلام غير مشويين ، أى أن يكون النور نوراً صرفاً والظلام ظلاماً صرفاً) .

١١ - الكم :

لا يخلو الكونان من أن يكونا :

أما - أ - كليين .

وأما - ب - جزئيين .

وأما - ج - أحدهما كلياً والآخر جزئياً .

وأما - د - كل واحد منهما أو أحدهما كلياً جزئياً .

وأما - هـ - كل واحد منهما أو أحدهما لا كلياً ولا جزئياً .

لكنهما :

(١) ان كانا كليين فلهما أجزاء ، وان كانت لهما أجزاء

فلكل جزء أطراف ، واذن فهذه الأجزاء محدودة بحدود ، وكل

ما كان محدود الأجزاء فهو محدود الكل ، والمحدود متناه الى

غيره ، واذن يكون مع الكونين غيرهما ، لكننا فرضنا وجودهما

وحدهما ولا شئ غيرهما ، وهذا محال .

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الثانية .

(ب) ان كانا جزئين فلهما كلاّن ، أو كلّ واحد" يجمعهما ،
وعلى أى الحالتين وجبّ ما قد وجب في الكل كما بينا في «ا» .
(ج) وان كان أحدهما كلياً والآخر جزئياً ، ولم يكن
ثمة سواهما ، فالجزء منهما هو جزء الكل ، والكل منهما هو
كلّ للجزء ، فهما — اذن — ذات واحدة ، أحدهما جزء من
الكل ، ومتى أفرِدَ الجزء صار ما بقى من الكل جزءاً أيضاً ،
فيكون الكل كلا جزءاً من جهة واحدة ، وهذا محال .
(د) وان كان كل منهما جزئياً كلياً ، فاما أن يكون ذلك
من جهة واحدة ، أو من جهتين مختلفتين :

١ — فان كان من جهتين مختلفتين فهو جزء لما هو أكثر
منه ، كل لما هو أقل منه ، وهذا يجعله لا متناهيًا من جهة
ومتناهيًا من جهة أخرى ، كما يجعل هناك لا متناهيًا أكثر من
لا متناه آخر ، وهو محال .

٢ — وان كان ذلك من جهة واحدة ، فهو كل وجزء معا
وهذا محال .

(هـ) وان كانا — أو كان أحدهما — لا كلياً ولا جزئياً ،
فقد ثبت جرم لا كل له ولا جزء ، وهذا محال^(١) .

١٢ — الكمون والظهور :

ونختتم بهذه الفقرة مختاراتنا من أمثلة الجدل الفلسفى

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الثانية .

عند جابر بن حيان ، وهو كله جدل أراد به اثبات الواحدية وانكار التعدد ؛ فلو كان العالم مشتملا على أجناس كثيرة وأنواع كثيرة ، فلا يخلو ذلك من أن يكون :

اما أن بعض الأشياء كامنة في بعضها الآخر ، كالجنين يكمن في النطفة ، والشجرة كامنة في الحبّة وهكذا ؛ واما أن يكون ظهور بعض الأجناس ابداعاً وخلقاً من عدم .

فأما الفرض الأول فيقتضى انكار وجود الخالق الذي يخلق الكون من عدم ، لأنه فرض يحيل الأمر الى تطور يرتد الى الوراء حلقة بعد حلقة حتى تنتهي الى طبائع أولية ؛ وأما الفرض الثانى فيجعل فاصلا بين سلسلة الكائنات المتطور بعضها من بعض ، وبين الخالق الذى أنشأها بعد أن لم تكن ؛ ويحدثنا جابر بأن رأى الأول هو قول « المنانيّة » ، وأما رأى الثانى فهو الذى يأخذ هو به ويقيم عليه البرهان ، « فأهل الابداع هم القائلون بالتوحيد ، والمبطلون قول المنانيّة وغيرهم ممن قال بقولهم فى كمون بعض الأشياء فى بعض »^(١) .

(ج) القديم والمحدث :

الله خالق وهو أزلى ، والطبيعة مخلوقة وهى حادثة ، فعلى أية صورة يجوز لنا أن نتصور الصلة بين الخالق والمخلوق ،

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الخامسة والمشرّون .

بين القديم والمحدث ؟ يجيب ابن حيان عن ذلك بما معناه ^(١) :

اعلم أن الكلام في القديم والمحدث - عافاك الله - من أصعب الأمور عند جلّة الفلاسفة وقدمائها ، ولو قلت أن أكثرهم مات بحسرتة لكنت صادقا ؛ فأرباب هذا العلم هم أشد الناس تعظيما لعلمهم هذا وصيانة له وحفظا عن غير مستحقته ؛ وإن يكن تحصيله سهلا عليهم يسيرا لديهم ، لأنهم يدركون الحقيقة بالشهود المباشر ، ويفيضون بها فيضا ، فلا يحتاجون في ذلك الى اعمال فكر في اقامة الدليل على ما قد أدركوا ، ولا الى استعمال لفظ في التعبير عما قد أدركوا ^(٢) ؛ غير أنهم وإن كانوا كذلك في شهودهم للحق وادراكهم له ، فإن علمهم لا ينتقل الى سواهم الا اذا كان هؤلاء في منزلة قريبة من منزلتهم ؛ فليس الناس في ادراك الحق سواء ، بل منهم من يحتاج الى واسطة ، ومنهم من يتصل بالحق صلة مباشرة لا واسطة بينه وبينه .

واذا أدركنا « القديم » استطعنا أن ندرك خصائص المحدث بالاستدلال ، لأن القديم والمحدث ضدان ، والعلم بأحد الضدين هو علم بالضد الآخر ؛ فطريق الفكر هو من القديم الى المحدث ، ندرك الأول ادراكا مباشرا ثم نستدل الثاني منه ،

(١) كتاب القديم .

(٢) أحسب أن حائرا يريد بهذا أن يقول : ان ادراك « القديم » (المبدأ الارلى الاول) لا يكون من طريق الفكر الفلسفى القائم على البرهان والقياس ، بل يكون عن طريق الادراك الصوفى .

وليس العكس كما ظن « جهلة المتكلمين » في هذا الباب ، اذ استدلوا على الغائب (القديم) بالشاهد (المحدث) على بعد ما بينهما ؛ فكأنهما استشهدوا بالجزء على وجود الكل برغم ما في هذا المنطق من فساد (١) .

ان أخصّ صفة « للقديم » هو الوجود الذى يستغنى به عن الفاعل ، أى أنه وجود بغير موجد ؛ وذلك لأنه موجود وجوداً أزلياً ؛ ولو كان موجوداً بفعل فاعل لكان هذا الفاعل أسبق منه وجوداً ، وأى كائن يتقدمه غيره فى الوجود يكون محدثاً وغير أزلى ؛ لكنه اذا كان الوجود صفة من صفات القديم ، فهو كذلك صفة من صفات المحدثات ؛ بل ان وجود المحدثات ليس عَرَضاً ، بل هو وجود بالضرورة أيضاً ؛ وذلك لأن الآثار تكون شبيهة بمؤثرها ، واذا كان الأمر كذلك ، وجب الوجود للمحدث عن وجود القديم ، والفرق بين الوجودين هو أن وجود القديم يستغنى عن الفاعل، ويكون علة لوجود غيره ، وأما وجود المحدث فهو يحتاج الى فاعل يكون علة لغيره .

ومن خواص القديم أيضاً أن تكون جميع المحدثات من فعله وأثره ، اذ لا بد لجميعها من انتهاء اليه ورجوع الى كونه علة لها — اما قريبة واما بعيدة — فليس للقديم سوى هاتين

(١) في هذا تأييد لقولنا بأن جابراً يجعل وسيلة ادراك الله هى الحدس الصادق الذى عُرِف به المتصوفة ، لا الاستدلال القياسى الذى يتميز به تفكير الفلاسفة والمتكلمين .

الخاصتين ، وهما فى الحقيقة واحدة ، وذلك أن الوجود له هو
الصفة التى بها أوجد آثاره ، أى أن وجوده تضمن أن يكون
علة لوجود المحدثات .

ولما حدثت الطبيعة عن الجوهر الأول — وهو العلة الأولى —
حدث عنها شيان ضدان : هما الحركة والسكون ؛ أما الحركة
فهى من الطبيعة محيطها ، وأما السكون فهو منها المركز ، لهذا
كان بين الحركة والسكون ما بين المحيط والمركز من تباعد
وتضاد ؛ ولهذا التباين بينهما تباينت صفاتهما : فللمحيط
الصفاء والخير والحسن والجمال والنور والبهاء ، ومن ثم فهو
أقرب جوانب الطبيعة الى الله ، والفرق بينهما هو أن الجوهر
القديم لم يكن محتاجا الى الحركة ، وأما الكائنات التى هى فى
محيط الطبيعة فمحتاجة الى الحركة ؛ وانما تحركت حركتها
لمنفعة الانسان ، الذى خلق بطبعه مفتقرا الى اجتلاب المنافع
ودفع المضار ؛ ففى الانسان شهوة ترغب فى شىء وتنفر من
شىء .

على أن الانسان يسير بشهوته فى أحد طريقين : فاما هى
شهوة يشتايق بها أشياء خسيصة ، واما هى شهوة يتطلع بها الى
ما هو صاف رفيع ؛ ولكى يجعل الجوهر القديم طريقا مفتوحة
أمام شهوة الانسان أن تتجه الى الصفاء والخير ، فقد جعل فى
الأفلاك شوقا ، حتى يمكن الاتصال بين المتجانسين : وأعنى بهما
الشوق عند الانسان والشوق عند الأفلاك ، ليتصل الشوق

بالشوق ، ويغلب أحدهما الآخر ، لأن في أحدهما حركة وفي الآخر سكونا ، والحركة تغلب السكون .

واذا وصلَ الانسانُ نفسه بالأعلى ، بلغ من العلم غايته ، « فوحق سيدي انه لغاية العلم ، ولو شئت لبسطته فيما لا آخر له من الكلام ؛ ولكن هذه الكتب - يا أخى - معجزات سيدي ، وليس - وحقه العظيم - يظفر بما فيها من العلم الا أخونا ؛ فأما من سواه من اخواننا الذين لم ندّخر هذا من أجلهم ولا صنفناه لهم ، فانما يظفر منها بما ظهر من علومنا فيها ، وصنائعنا التي صنعناها وأودعناها اياها ؛ وأما غير هؤلاء من الأضداد والسفلة والأرذال والسفهاء المظلمى النفوس الأقدار العقول فما يزيدهم الله بها الا عمى وضلالة وجهلا وبلادة ... » .

بَيْنَ الْعِلْمِ وَالْخِرَافَةِ

(١) فعل الطلاس :

الطَّلَسَمَات عند جابر علم من العلوم المعترف بها ؛ بل انها لعلم ذو أهمية بالغة ، لأنه بالطَّلَسَم يخرج العالم ما يريد اخراجه من أشياء كانت كوامن ، وظهورها مرهون بفعل الطلسم الفعَّال ؛ وانما يتم فعل الطلسمات عن أحد طريقين : فاما عن طريق المماثلة واما عن طريق المقابلة .

والمماثلة هي مشاكلة الأشياء بعضها الى بعض ، كمماثلة الكبريت للنار ؛ والمقابلة هي مباينة الأشياء بعضها لبعض ، وبعدها عنها ومنافرتها لها ؛ والمثيل انما يستخدم لاستجلاب مثيله ، وأما المقابل فيستخدم لابعاد مقابله ؛ والاستجلاب والابعاد كلاهما فعل الطلسمات .

والمماثلة والمقابلة تكونان في طبائع الأشياء الأولية : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ؛ فالحرارة تماثلها حرارة وتقابلها برودة ، واليبوسة تماثلها يبوسة وتقابلها رطوبة ؛ وليست هذه الطبائع الأربع من منزلة واحدة ، بل ان منها اثنتين فاعلتين هما : الحرارة والبرودة ، واثنتين منفعلتين هما : اليبوسة والرطوبة ، وذلك لأن الحرارة أسبق منطقيا من اليبوسة ، والبرودة أسبق منطقيا من الرطوبة .

فالمماثلة بين الأشياء تكون على مرتبتين :

١ - مماثلة في الكيفيتين الفاعلتين ، وهى أقوى من المماثلة التى تكون في الكيفيتين المنفعتين ؛ أى أنه لو كان عندنا شيئان : أحدهما حار يابس والآخر حار رطب ، كان هذان الشيئان متماثلين في الحرارة ، وهى كيفية فاعلة ؛ ولذلك فالتماثل بينهما أقوى مما يكون بين شيئين : أحدهما حار يابس والآخر بارد يابس ، اذ المماثلة هنا تكون في اليبوسة التى هى كيفية منفعة .

٢ - الأشياء التى تتماثل بالطرفين معا - الفاعل والمنفعل - أقوى مماثلة من الأشياء التى تتماثل بطرف واحد ؛ فالنسبة بين شيئين : أحدهما حار يابس والآخر حار يابس كذلك ، هى أوثق عرّى وأمكن صلة من النسبة بين شيئين : أحدهما حار يابس والآخر حار رطب ، ومن النسبة بين شيئين آخرين : أحدهما حار يابس والآخر بارد يابس .

وكذلك قتل في المقابلة ، فهى أيضا على مرتبتين :

١ - فالأشياء التى تتقابل بالكيفية الفاعلة أقوى مباينة من الأشياء التى تتقابل بالكيفية المنفعلة ؛ فالتباين بين الحار اليابس والبارد اليابس أشد وأقوى وأمكن من التباين بين الحار اليابس والحار الرطب .

٢ - والأشياء التى تتقابل بالطرفين معا ، يكون التباين بينها أقوى وأمكن من الناحية التى تتقابل بطرف واحد ؛ فالتباين بين شيئين : أحدهما حار يابس والآخر بارد رطب ،

أبعد من التباين الذى يكون بين الحار اليابس من جهة والبارد اليابس من جهة أخرى ، أو بين الحار اليابس من جهة والحار الرطب من جهة أخرى ^(١) .

قلنا ان الطلسمات يكون فعلها اما استجلابا واستكثارا لما يراد استجلابه واستكثاره ، واما ثقيبا وابعادا لما يراد ثقيه وابعاده .

وطريق الاستجلاب هو المماثلة ، وطريق الابعاد هو المقابلة ؛ فاذا أردت استجلاب شئ ، كالعقارب والحيات والضفادع والسماك والناس والوحوش ، كان عليك أن تماثل بين صفة الشئ المطلوب وبين الكواكب والبروج ، وأما اذا أردت أن تبعد شيئا كأن تطرد عن مدينة ما كل ما فيها من عقارب أو حيات أو ضفادع الخ ، كان عليك أن تبين بين الشئ المراد ابعاده وبين الكواكب والبروج ؛ فللكواكب والبروج طبائع أسلفناها لك فى حينها ^(٢) ، وكذلك لكل شئ طبائعه ، وانما تكون المماثلة والمباينة بين هذه الطبائع وتلك ، اما مباشرة واما بوساطة عقّار يعّد لذلك .

فالمماثلة بين البروج تكون بين أولها وخامسها وتاسعها وهكذا على الصور الآتية :

(١) كتاب اخراج ما فى القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٧٧ - ٧٨ .

(٢) راجع الفصل السادس .

(١) الحمل (٥) الأسد (٩) القوس ...

حارة يابسة

(٢) الثور (٦) السنبل (١٠) الجدى ...

باردة يابسة

(٣) الجوزاء (٧) الميزان (١١) الدلو ...

حارة رطبة

(٤) السرطان (٨) العقرب (١٢) الحوت ...

باردة رطبة

والمقابلة بين البروج تكون بين أولها وسابعها ، وثانيها
وثامنها ، وهكذا ، على الصورة الآتية :

الحمل ضد الميزان .

الثور ضد العقرب .

الجوزاء ضد القوس .

السرطان ضد الجدى .

الأسد ضد الدلو .

السنبل ضد الحوت .

ونسوق فيما يلى أمثلة للمماثلة والمقابلة :

(١) المماثلة :

١ - تريد استجلاب الأسد الى مدينة من المدن ، فليكن
الرصد الى برج حار يابس ، ويكون فى ذلك البرج نجم " حار
يابس كذاك ؛ والبروج الحارة اليابسة هى - كما قدمنا -

الحمل والأسد والقوس ، والكواكب الحارة اليابسة هي :
الشمس والمريخ والزهرة وعطارد .

٢ - تريد استجلاب السمك الى ماء في مكان معين ؛
فالرصد عندئذ يكون الى برج بارد رطب ، ويكون في ذلك
البرج نجم بارد رطب ...

ويضاف الى فعل البروج والكواكب أدوية تؤخذ اما من
الحيوان واما من النبات واما من الحجر ، لكن المأخوذة من الحيوان
والنبات تجف وتتحول فيبطل عملها ، وأما المأخوذة من الحجر
فثابتة ؛ فعلياً أن نختار الحجر الذي يناسب طبيعته طبع البروج
والكواكب من حرارة ويؤسدة وبرودة ورطوبة .

(ب) المقابلة :

١ - تريد أن تطرد العقارب من موضع مّا ، فما دامت
العقارب باردة الطبع ، فيجب أن يكون الرصد الى برج حار
والى كوكب حار ، وأن يكون الدواء المستخدم من حجر حار .
٢ - تريد أن تطرد الأفاعى ، والأفاعى حارة ، فيجب أن
يكون البرج باردا والكوكب باردا والحجر الذى تأخذ منه
الدواء باردا^(١) .

هكذا « تسكّط » على الشيء المستجلب ما يماثله فيظهر ،
وعلى الشيء المّبْعَد ما يقابله فيختفى .

(١) المرجع السابق ، ص ٨٠ - ٨٤ .

وهنا نذكر قصة طريفة يرويها جابر مفسراً بها كلمة « طَلَّسَم » كيف جاءت ؟

قال جابر يروي عن شيخ له : « ... قال : يا جابر ! فقلت : لبيك يا مولاي ؛ فقال : أتدري لم يسمى الطَّلَّسَم طَلَّسَمًا ؟ قلت : لا والله يا مولاي ما أدري ؛ فقال : فكّر فيه ، فانه من علمك ؛ ففكرت فيه سنة فلم أعلم ما هو ؛ فقلت : لا والله يا مولاي ما أدري ما هو ، فقال : لولا أني غرستك بيدي وأنشأتك أولا وآخرأ الى وقت هذا ، لقلت انك مظلم ؛ ويلك اقلبه ! فقلت : نعم يا مولاي ، فاذا معناه مُسَلَّط من جهة الغلبة والتسليط ؛ فخررت ساجدا ، فقال : لو كان سجودك لى - وجَدَّكَ - لكنت من الفائزين ؛ قد سجد لى آباؤك الأولون ؛ وسجودك لى يا جابر سجودك لنفسك ؛ أنت والله فوق ذلك ؛ فخررت ساجدا ، فقال : يا جابر ، والله ما تحتاج الى هذا كله ، فقلت : صدقت يا مولاي ، فقال : قد علمنا ما أردت ، وعلمت ما أردت .. فاشرح هذا فى كتابى اخراج ما فى القوة الى الفعل ؛ فالطَّلَّسَم - عافاك الله - مُسَلَّط فى فعله ، قاهر غالب بموازاة المماثلة والمقابلة » (١) .

(ب) طبيب البحر :

ذلك ما يقوله جابر فى الطلسمات وكأنما ليس هو جابراً

(١) المرجع السابق ، ص ٧٩ - ٨٠ .

الكيسوى العالم المدقق فى مشاهداته وتجاربه ؛ فانظر الى قصة
أخرى يرويها جابر" فى الطب والعلاج :

زعم بعضهم أن حيوانا فى البحر ، جبهته من حجر أصفر ؛
فاذا صيد ذلك الحيوان — وهو على خلقة الانسان — وذبحه
ذابح وأخذ من الحجر الذى فى جبهته قيراطا فألقاه على عشرة
أرطال قمرا ، قلبه شمساً .. وهذا الحيوان يعرف بطبيب
البحر ، وذلك أنه اذا مرض كائن حي ، وجئناه بذلك الحيوان
البحرى فمسحنا على موضع العلة منه مرتين أو ثلاثا بالحجر
الذى فى جبهته ، عرق المريض وبرىء من مرضه وعاد سليما ؛
ولقد عثرف عن « طبيب البحر » أنه اذا صيد ، لبث يلتمس
الوسيلة التى تعيده الى الماء ... ولقد رأيت قوما من البحرانيين
الملججين العلماء ، وسألتهن عن « طبيب البحر » فاذا أمره أشهر
مسا كنت أظن ؛ وضمنوا الى أن يثرونى اياه ؛ فلما أن لججنا
فى البحر وصلنا الى جزيرة تدعى سنديات ، اذا نحن بجماعة
من « أطباء البحر » فقلت : اعملوا الحيلة فى صيد واحد منها ؛
وألقينا الشبكة ، وحصرناهم ، فوقع واحد منهم فيها ؛ فلما لم
يجد لنفسه مخلصا ، جعل يلطم — كلطم المرأة — على خدييه
شديدا ، وتبينت جبهته ، فاذا هى حجر يلمع ، فأخذته ، فاذا
هى جارية حسناء ، كأحسن ما يكون من الصور ؛ فبنيت له
بيتا فى المركب وحبسته فيه ؛ وعرض لبعض أهل المركب تششج ،
فأخرجته — أى طبيب البحر — ومررت به على ذراعى المتششج
وساقيه ، فأبراه لوقته ؛ ورآه غلام معى ، فعشقه ، ولم يزل

يلج فيه ، الى أن خفت عليه الهلكة منه ؛ فجعلته معه في البيت ، فصبر الغلام معها على ذلك ، وزاوجها ، وأجلها ، فولدت غلاما ، وتربى ، الا أن خلقته كخلقة الانسان ؛ وفي جبهته شيء يلمع ، ليس كالأم ؛ فلم أر شيئا قط أعجب من أمره ، فلما أن كبر الصبي ورأيت ميل الأم إليه ميلا عظيما ، وهى مع ذلك لا تتكلم مع طول المدة بكلمة واحدة ، أكثر من الهمهمة شيئا لا صوت له الا خفى جدا ، أمينا أن ترمى بنفسها في الماء ؛ فجعلت تدخل وتخرج ، وللمركب جوانب عالية ليس تلحق أن تنظر منها ؛ فلم تنزل تؤانسنا وترتقى من موضع الى موضع ، حتى اذا وثقت بآثامنا صعدت ورمت بنفسها في الماء ، فجزع الغلام - زوجها - عليها ، فأخذ الغلام ابنه معه ، وهو مع ذلك لا يتكلم ؛ فلما أن سرنا بعد ذلك ، وقعنا في شدة عظيمة لا فرجة لها فاذا نحن بالطيب - طيب البحر - جالس على الماء ، ليس منه شيء غائص ؛ واذا هى تومىء بالسلام ، فأومأ الناس اليها كلهم ؛ وأقبل القوم يقولون لها : ما الحيلة ؟ وقوم يدعون ، وقوم ييكون ، وكل قوم في فن من الفنون ؛ فأومأت اليهم بشيء من الأشياء ، فاذا الغلمان قد ألقوا الأناجر ، واذا الأناجر لا تثبت ، الى أن ثبت منها ثلاثة أناجر ؛ واذا البحر قد انقلب ، واذا هى سمكة قد فتحت فيها الماء يدخل اليها كأعظم ما يكون من البحار ؛ واذا نحن قد تَوَهَّمْنَا أن شق فمها الأعلى جبل عظيم في البحر ، قد أخذ البحر من أوله الى آخره ، فلم نشك حين رأيناها أنها تطبق

فمها علينا فنكون في بعض أضراسها الى أن كفى الله تعالى ، ثم انقلت الصبى فوقع الى الماء ، فلما أن كان من غد ، ظهرَ ، فاذا جبهته قد صارت حجرا ؛ فلم أزل الى أن صِدْتُ من الأطباء ثلاثة ، فأخذت جبهة واحد وألقيته ، فنظرت الى صَبْنِهِ ، ففكرت حينئذ في قدرة الباري عز وجل كيف عدل هذا الموضع من هذا الحيوان بما لم يمكن أحدا من الناس — أو كلهم لو اجتمعوا على ذلك ما قدروا عليه ؛ فتبارك الله أحسن الخالقين ؛ فنأديت أن لا اله الا أنت سبحانك ؛ ربنا وتعاليت عما يقول المبطلون ^(١) .

(ج) ابتهاج العلماء :

أتريد أن تكون باحثا عالما ؟ اذن فهالك وصية يراها جابر“ كبيرة النفع للسالكين في سبيل العلم — علم الموازين وتركيب الطبائع علمي الجوهر تركيبا من شأنه أن ينتج لنا كل ما أردناه من كائنات ؛ يقول جابر في ذلك :

اني كنت آلفت سيدي ^(٢) — صلوات الله عليه — كثيرا ، وكنت لهجاً بالأدعية وبخاصة ما كان يدعو به الفلاسفة ، وكنت أعرضه عليه ، وكان منها ما استحسنته ، ومنها ما يقول عنه : الناس كلهم يدعون بهذا وليس فيه خاصية ؛ فلما أكثرته عليه علمني هذا الدعاء ، وهو من جنس دعاء الفلاسفة ، بل انه لا فرق بينه وبين ما يدعو به الفلاسفة ، غير أنه قد اختار

(١) كتاب السبعين ، مقالة ٦٠ .

(٢) المقصود هو جعفر الصادق .

من دعاء الفلاسفة أجزاء ، وأضاف إليه أجزاء ، وقال لى :
لا يتم لك الأمر الا به ، وعندى أنه لا يتم لأحد ممن قرأ
كتبى خاصة الا به ، ان أزال صورة الشيطان عن قلبه
وترك اللجاج واستعمل محض الاسلام والدين والنية الجميلة ،
وأما ما دام الشيطان يلعب به ، ويتركه قصدا ، فليس ينفعه
شئ ، وذلك أن اللجاج ليس هو من الشيطان وحده ، انما هو
من فساد النية ، فاتق الله يا هذا فى نفسك ، واعمد الى
ما أوصيك به ... وهذه هى الوصية :

ابدأ بالطهر ، بأن تفيض على بدنك ماء نظيفا فى موضع
نظيف ، ثم تلبس ثيابا طاهرة نظيفة ، لا تمسها امرأة حائض ،
ثم تستخير الله ألف مرة ، وتقول فى استخارتك : اللهم انى
أستخيرك فى قصدى ، فوقفنى وأزغر الشيطان عنى ، انك
تقدر عليه ولا يقدر عليك ، فاذا قلت ذلك ألف مرة ، عمدت الى
موضع طاهر نظيف ، وابتدأت فكبرت الله وقرأت الحمد وقل
هو الله أحد مائة مرة ، وركعت وسجدت ، ثم قمت وصليت
مثل ذلك ، ثم تشهدت وسلّمت ، ثم قرأت فى الركعتين الثانيتين
مائة مرة اذا جاء نصر الله والفتح ، واذا سلمت أعدت مثل
الركعتين الأوليين ، وقرأت قل هو الله أحد مائة مرة ، ثم أعدت
اثنتين أخرى باذا جاء نصر الله والفتح ، ثم صليت ركعتين
آخرين ، وهما تمام العشر ، وقرأت سورة سورة ، ثم أتممت
صلاتك ، وإياك أن تكلم أحدا فى خلال ذلك ، ويشغلك شاغل ،
وأحرى المواضع بك الصحارى الخالية حتى لا يكلمك أحد

البتة ، ثم اجلس وقل بعد أن تمت يديك الى الله تعالى : اللهم
انى قد مددتهم اليك طالبا مرضاتك ، وأسألك ألا تردهما
خائبين ، وتبدأ وتقول : اللهم أنت أنت ، يا من هو هو ، يا من
لا يعلم ما هو الا هو ، اللهم أنت خالق الكل ، اللهم أنت خالق
العقل ، اللهم أنت واهب النفس النفسانية ، اللهم أنت خالق
العلة ، اللهم أنت خالق الروح ، اللهم أنت قبل الزمان والمكان
وخالقهما ، اللهم أنت فاعل الخلق بالحركة والسكون وخالقهما ،
اللهم انى قصدتك فتفضّل علىّ بموهبة العقل الرصين ،
وارشادى فى مسلكى الى الصراط المستقيم ، اللهم بك ،
فلا شئ أعظم منك ، تَوَرَّ قلبى وأوضح لى سبيل القصد
الى مرضاتك ، اللهم انى قصدتك ونازعتنى نفسى : نفسى
النفسانية نازعتنى اليك ، ونفسى الحيوانية نازعتنى الى طلب
الدنيا ، اللهم فيك ، لا أعظم منك ، يا فاعل الكل ، صلّ على
محمد عبدك ورسولك وعلى آله وأصحابه المنتخبين ، واهدِ
نفسى النفسانية الى ما أنت أعلم به من مرادها منها ، وبلغ
نفسى الحيوانية منك غاية آمالها فتكون عندك ، اذا بلغت ذلك
فقد بلغت الدنيا والآخرة ، انه سهل عليك ، اللهم انى أعلم
أنك لا تخاف خكلا ولا نقصانا يوهنك برحمتك وكرمك ، هب
لى ما سألتك من الدنيا والآخرة ، اللهم يا واهب الكل فاجعل
ذلك فى مرضاتك ولا تجعله فيما يسخرطك ، اللهم واجعل
ما يرزقنى عوناً على أداء حقوقك وشاهداً لى عندك ، ولا تجعله
شاهداً علىّ ولا عوناً على طلب ما يعرضك عنى ، اللهم يا خالق

الكل أنت خلقت قلبي ، وأنت خلقت الشيطان ولعنته بما استحقته وأمرتنا أن نلغنه ، فاصرفه عن قلب وليك أنت ، وأعني على ما أقصد له من كيت وكيت - واذكر حاجتك في هذا الموضع - فاذا فرغت من سائر ما تريده فعفر خديك على الأرض ، ثم قل في تعفيريك : خضع وجهي الذليل الفاني لوجهك العزيز الباقي ، قلته عشر مرات ، ثم اجلس ملياً ، وقم فتوجهه وكبر وقرأ الحمد وسورة ألم نشرح لك صدرك ، وقرأها في الركعة الثانية ، فاذا سلّمت قل : يا سيدي ما اهتديتُ الا بك ولا علمتُ الا بك ولا قصدتُ الا اليك ولا أقصد ولا أرجو غيرك ؛ اللهم لا تضيّع زمام قصدي ورجائي لك ، انك لا تضيّع أجر المحسنين ، واليك تقضى ولا يتقضى عليك ، فد وعدت الصابرين خير الجزاء فيك ، ولأصبرن بك لما خفقت عني وصبرتني على امتحانك ؛ اللهم قد وعدت بعد العسر يسرا ، اللهم فامح أوقات العسر واجعلها زيادة في أوقات اليسر ، واجعل ذلك حظاً من الدنيا وحظوظاً من الآخرة ؛ اللهم انّ وسيلتي اليك محمد وصفوة أهل بيته ، آمين آمين آمين .

قال سيدي لى في ذلك : ان الله عز وجل أكرم من أن يتوسل اليه انسان بنبيّه فيردّه خائباً ، فاذا تمت ذلك فصدق في اثره درهمين وثلاثين ، واجعله أربعة أقسام ، كل قسم أربعة دوانيق ؛ فأول من يلقاك ممن يقبل الصدقة فاعطه قسماً ، وكذلك الثاني والثالث والرابع ، فان الله تعالى يحمّدك العاقبة في سائر أمورك ، ويزجر الشيطان عن وجهك ، واقصد لما أنت تشتهي ، فانك ترى فيه الرشد ... ويرزقك الله قريباً ان شاء الله .

دار مصير للطباعة
٢٧ شارع كاسر مدني - النجف الاشرف

أعلام العرب
الكتاب بالفاد

عبد الرحمن بن خلدون

بمقتل
الدكتور علي عبد الواحد وفي

يصد في ٧ أبريل ١٩٦٢

27

الناشر
مكتبة مصر
٣ شارع كاسل صدي "الفيحالة"
الطبعة ٥ قروش

دار مصر للطباعة